 Regd. No. M H 1332

नवभारत

या अंकात –

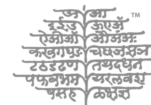
वर्ष २७

अंक अकरावा

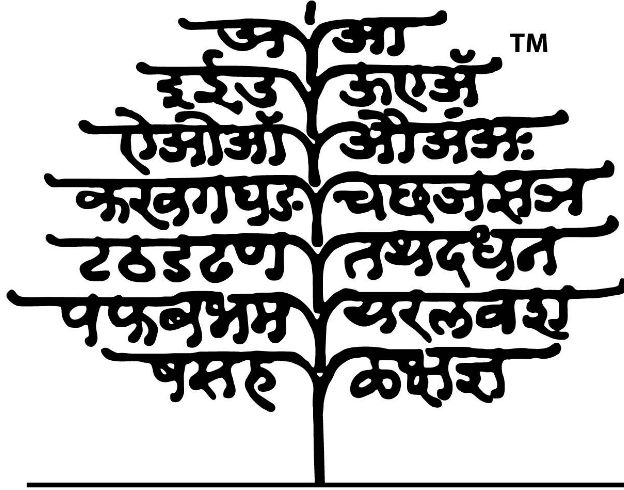
ऑगष्ट १९७४

रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

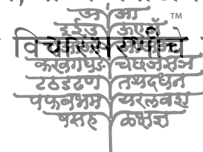
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

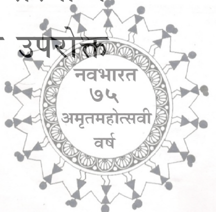
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सत्ताविसावे अंक अकरावा

नवभारत

ऑगष्ट १९७४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

केवलाद्वैतवाद *

एकच निर्गुण ब्रह्म हेच सत्य आहे, जीवात्मा त्याहून भिन्न नाही व इतर सर्व विश्व मिथ्या आहे असे प्रतिपादन करणारे तत्त्वज्ञान म्हणजे केवलाद्वैतवाद होय. केवल म्हणजे निर्गुण; हा अर्थ सांख्यदर्शनातील पुरुष तत्वाच्या केवल या विशेषणावरून घेतला आहे. सांख्यदर्शनात कैवल्य शब्द निस्त्रैगुण्य, मोक्ष या अर्थी वापरला आहे. म्हणून केवळ म्हणजे मुक्त, नित्यमुक्त. अद्वैत हे विशेषण द्रष्टा जो आत्मा त्याला 'बृहदारण्यक उपनिषदा'त (४.३.३२) प्रथम लावले आहे. द्वैत म्हणजे दोन किंवा एकापेक्षा अधिक. द्वैत म्हणजे द्रष्टा व दृश्य ('बृहदारण्यक' ४.५.५५). द्वैतविरहित ते अद्वैत. जीवात्मा व परमात्मा असा भेद म्हणजे द्वैत; हा भेदही वस्तुतः नाही. त्याचप्रमाणे परमात्मा व जगत अथवा द्रष्टा व दृश्य असाही भेद वस्तुतः नाही. ब्रह्म म्हणजे परमात्मा, हेच एक सत्य आहे. तात्पर्य जीवात्मा परमात्म्याहून वेगळा नाही आणि तोच एक सत्य असल्यामुळे दृश्य किंवा विश्व किंवा जगत हे आभासमय व मिथ्या आहे, असे अनुमान निष्पन्न होते.

इतिहास

केवलाद्वैतवाद हा आद्य शंकराचार्य (७८८–८२०) यांनी विस्ताराने प्रतिपादिला. 'छांदोग्य उपनिषद' व 'बृहदारण्यक उपनिषद' यांमध्ये प्रथम तो आला आहे. बीजस्वरूपात तो 'ऋग्वेदा' च्या नासदीय सूक्तातही दिसतो. त्याचप्रमाणे अथर्ववेदातील चार ब्रह्मसूक्तांमध्येही त्याचे विशदीकरण केलेले दिसते. जगत किंवा दृश्य विश्व हे मिथ्या आहे असे सांगणारा मायावाद 'बृहदारण्यक उपनिषदा'तील अद्वैताच्या विवरणावरून सूचित होतो; परंतु त्याचे स्पष्ट विवरण प्रथम शंकराचार्यांचे परमगुरु गौडपाद (सु. ७००) यांच्या 'मांडूक्य उपनिषदा' वरील कारिकांमध्ये आले आहे. मायावादासह केवलाद्वैत-

* मराठी विश्वकोशाच्या तिसऱ्या खंडातील एक नोंद. साधारणतः विश्वकोशातील नोंदी सामान्य वाचकांकरिता असतात परंतु काही नोंदी तज्ज्ञ वाचकांकरिता असतात त्यांपैकी ही एक आहे. सु. संक्षेप, सुमारे याअर्थी.

वाद तपशीलवार विस्ताराने शंकराचार्यांच्या प्रस्थानत्रयीवरील भाष्यांमध्ये व संक्षेपाने त्यांच्या 'उपदेशसाहस्रीत' व 'दक्षिणामूर्तिस्तोत्रा'त आला आहे. शंकराचार्यांचे समकालीन मंडनमिश्र (९ वे शतक) यांनी 'ब्रह्मसिद्धि' या ग्रंथामध्येही तो विस्ताराने मांडला आहे. शंकराचार्यांच्या 'ब्रह्मसूत्रभाष्या' वर त्यांचे साक्षात् शिष्य पद्मपादाचार्य (९ वे शतक) यांची 'पंचपादिका' ही टीका असून ती अपूर्ण आहे. याच टीकेवर प्रकाशात्मयतीची 'विवरण' (स १२७८) नामक अत्यंत सुप्रसिद्ध टीका आहे. या भाष्यावरच वाचस्पतिमिश्रांची (स. ८४१) 'भामती', त्यावर अमलानंदांची (स. १२४७-१२६० च्या दरम्यान) 'कल्पतरू' आणि त्यावर अप्पय्य दीक्षितांची (१५५४–१६२६) 'परिमल' ही टीका आहे. अप्पय्य दीक्षितांचा 'सिद्धांतलेशसंग्रह' हा शांकर परंपरेतील विविध मतभेदांचा सविस्तर संग्रह करणारा महत्वाचा ग्रंथ आहे. शांकरभाष्यावर आनंदगिरी (सु. १२ वे शतक) व अन्य पंडितांच्या इतरही अनेक टीका आहेत. शंकराचार्यांच्या 'तैत्तिरीय' व 'बृहदारण्यक' भाष्यांवर त्यांचे समकालीन सुरेश्वराचार्य यांचे 'वार्तिक' असून त्यांचा 'नैष्कर्म्यसिद्धि' हा स्वतंत्र ग्रंथ आहे. नंतर विमुक्तात्मयती (८५० ते १०५० च्या दरम्यान) यांची 'इष्टसिद्धि,' रामानुजाचार्य (सु. १०१७ – ११३७) यांनी 'शारीरकभाष्याच्या' प्रथमसूत्र भाष्यातील मायावादाचा विस्तृत पूर्वपक्ष 'इष्टसिद्धीच्या' आधारे मांडला आहे. सर्वज्ञात्ममुनींचे (सु. ९७८) 'संक्षेपशारीरक', श्रीहर्षाचे (सु. ११९०) 'खंडनखंडखाद्य', चित्सुखाची (सु. १२००) 'तत्वप्रदीपिका', विद्यारण्य (१२९६–१३८६) यांची 'पंचदशी', 'विवरणप्रमेयसंग्रह' व 'जीवनमुक्तिविवेक', मधुसूदन सरस्वती (सु. १६५०) यांची 'अद्वैतसिद्धि', व 'तत्वबिंदु', सदानंदाचा (सु. १६६४– सु. १७३०) 'वेदान्तसार', धर्मराजाध्वरींद्र (सु. १५५०) यांची 'वेदान्तपरिभाषा' इ. अनेक स्वतंत्र ग्रंथ शांकरवेदान्तावर आहेत. शंकराचार्यांचा वेदान्त म्हणजे अद्वैत तत्त्वज्ञान हे प्राचीन भारताचे मुख्य तत्वज्ञान असल्यामुळे त्यावर संस्कृतमध्ये व भारताच्या मराठी, हिंदी, बंगाली, गुजराती, कन्नड, तमिळ, तेलुगू इ. भाषांमध्येही मध्ययुगात व आधुनिक काळात लहानमोठे अनेक ग्रंथ झाले आहेत.

अधिकारी

ब्रह्म हेच एक सत्य तत्त्व आहे असे उपनिषदांच्या आधारे शंकराचार्यांनी सिद्ध केले आहे. हे सिद्ध करीत असता या संदर्भात त्यांनी जीव व जगत

अनुक्रमणिका

त्याचप्रमाणे बंध व मोक्ष यांचा विचार मुख्यतः केला आहे. चार्वाक (लोकायत दर्शन) किंवा जडवादी नास्तिक याच्या देहात्मवादी तत्त्वज्ञानाशिवाय इतर सर्व भारतीय तत्वज्ञाने मोक्षवादी आहेत. तसेच शांकर तत्वज्ञानही मोक्षवादी आहे. त्यात मोक्ष हे मुख्य ध्येय मानून तदनुसार इतर सर्व विचार मांडले आहेत. या तत्वज्ञानाचा म्हणजे ब्रह्मसाक्षात्काराचा अधिकारी मुमुक्षू होय.

मुमुक्षू म्हणजे मोक्षाचीच इच्छा असणारा. तो साधनसंपन्न म्हणजे ज्ञानास अधिकारी असला पाहिजे. त्याकरिता साधन चतुष्टय सांगितले आहे. ती चार साधने अशी: १) नित्यानित्यवस्तूविवेक: नित्य वस्तू कोणती वा अनित्य वस्तू कोणती यांच्यातला भेद स्पष्ट समजणे. ज्ञेय विश्व म्हणजे इंद्रियांनी दिसणारे हे जग अनित्य आहे, पंचमहाभूते व त्यांनी निर्माण झालेला देह अनित्य आहे आणि त्याचप्रमाणे स्वर्गनरकादी परलोकही अनित्य आहेत; उलट विश्वाचे मूलभूत आत्मतत्वच नित्य म्हणजे अविनाशी आहे असा स्पष्ट बोध म्हणजे विवेक होय. २) इहामुत्रफलभोगविराग : ऐहिक व पारलौकिक फलांचा म्हणजे सुखांचा उपभोग घेण्यासंबंधी विराग म्हणजे अनिच्छा. ३) शमदमादिषट्कसंपत्ति : शम, दम, उपरती, तितिक्षा, समाधान व श्रद्धा यांची प्राप्ती. ४) मुमुक्षुत्व : संसारबंधनातून मुक्त होण्याची दृढ इच्छा. संसार म्हणजे अनादी कालापासून चालत आलेली, जीवाला भोगावयास लागणारी सुखदुःखे, त्यांचे कारण धर्माधर्मरूप कर्मबंध व त्याला कारण असलेली जन्ममरण-परंपरा.

ब्रह्मलक्षण

ब्रह्म म्हणजे काय ? ब्रह्माचे लक्षण काय आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर असे दिले आहे : ब्रह्माची लक्षणे दोन: एक स्वरूप लक्षण व दुसरे तटस्थ लक्षण. ब्रह्माचे स्वरूप वाचक शब्दाने (गीताभाष्य १३-१२) सांगता येत नाही. वाचक शब्द म्हणजे अभिधा या वृत्तीने अर्थबोध करून देणारा शब्द. लक्षणा ही शब्दाची एक वृत्ती; ती अभिधावृत्तीने बोधित होणाऱ्या अर्थातील काही भाग गाळू शकते, अधिक अर्थाची भर टाकू शकते किंवा निराळा अर्थ सांगू शकते. ब्रह्म हे शब्दांनी लक्षितच म्हणजे सूचित होऊ शकते. कारण कोणत्याही वाचक शब्दाच्या वाच्यार्थामध्ये धर्म आणि धर्मी म्हणजे जाती व व्यक्ती, गुण व गुणी, क्रिया व क्रियावान् यांचा म्हणजे द्वैताचा एकत्र निर्देश असतो. उदा. हा अश्व श्वेत व शीघ्रग आहे', या वाक्यात हा म्हणजे सांनिध्य असलेली व्यक्ती, अश्व म्हणजे अश्वत्व जाती असलेली व्यक्ती, श्वेत म्हणजे श्वेत हा

रंग किंवा गुण असलेली व्यक्ती व शीघ्रग म्हणजे गती त्वरित असलेली व्यक्ती, असा अर्थ होतो. असा धर्म व धर्मी मिळून वाच्यार्थ होतो. त्यामुळे वाच्यार्थ द्वैतरूप होतो. ब्रह्म म्हणजे वाच्यार्थाने महान किंवा सर्वव्यापक म्हणजे अनंत. महत्व, व्यापकता किंवा अनंतत्व हा धर्म असलेली व्यक्ती असा वाच्यार्थ होतो. परंतु ब्रह्म ह्या शब्दाने धर्म आणि धर्मी हा भेद वगळून शुद्ध ब्रह्म वस्तूच लक्षित म्हणजे सूचित होते. सत्, चित् व आनंद हे ब्रह्माचे स्वरूपलक्षण उपनिषदात सांगितले आहे. सत् म्हणजे सत्तावान धर्मी, चित् म्हणजे चैतन्य-वान धर्मी व आनंद म्हणजे आनंदत्व धर्म असलेला धर्मी असा अर्थ न करता सत्, चित् व आनंद असा धर्मरहित धर्मीचा लक्षणेने बोध होतो. त्याच-प्रमाणे सत्, चैतन्य व आनंद या तिन्ही शब्दांनी मिळून अखंड एकच स्वरूप बोधित होते. सत् म्हणजे असत् (पृथिवी इ. अनित्य) नव्हे ते, चित् म्हणजे अचित् (पृथ्वी इ. जड) नव्हे ते व आनंद म्हणजे अनानंद (पृथ्वी इत्यादी संयोगवियोगी) नव्हे ते. तात्पर्य, अन्यापोहाने म्हणजे अन्य धर्म नाकारून ब्रह्माचा बोध होऊ शकतो (गीताभाष्य १३–२१ इ.). सत्ताच चैतन्य व चैतन्यच आनंद. यांच्यात फरक नाही. चैतन्याचेच पर्याय बोध, ज्ञान, प्रज्ञा, प्रकाश, प्रमाण, प्रमा, उपलब्धी हे होत. सत्ता, बोध वा आनंद एकच असून ते ब्रह्माचे स्वरूप होय ('ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य) ३. १. २१.; ३. ३. ५४). 'ब्रह्मैवेदं सर्वम्' ('मुंडक' २. २. ११), 'इदं सर्वं यदयमात्मा' ('बृहदारण्यक' २. ४. ६) हे सर्व ब्रह्म आहे; हे सर्व म्हणजे हा आत्मा आहे; अशा तऱ्हेची उपनिषदांतील वाक्ये हे सर्व विश्व ब्रह्मरूप आहे असे सांगून विश्वाचे सत्यत्व गृहीत धरून अद्वैत प्रतिपादितात. त्यामुळे अद्वैत पूर्णपणे सिद्ध होत नाही. म्हणूनच पूर्ण अद्वैत सिद्ध करण्याकरिता अशी वाक्ये विश्वाचे मिथ्यात्वदर्शक होत असे सिद्ध केले आहे; ती विश्वबाधदर्शक मानली आहेत. अशी वाक्ये व्यवहारातही असतात. उदा., 'मला दिसलेले रजत हे शुक्ती आहे', 'मला दिसलेला सर्प रज्जु आहे' अशी वाक्ये रजत म्हणून जे वाटले ते रजत नाही तर शुक्ती आहे किंवा सर्प म्हणून जो भास झाला तो सर्प नसून ती रज्जूच आहे; असा व्यवहारात अर्थ होतो. त्याचप्रमाणे जे हे सर्व विश्व ते विश्व नसून ते ब्रह्म किंवा आत्माच आहे असा वरील उपनिषदातील वाक्यांचा अर्थ होतो. असा अर्थ होतो याचे कारण 'नेति नेति', 'नेह नानास्ति किंचन', 'अस्थूलमनणु' इ. उपनिषद्-वाक्यांनी 'ते ब्रह्म व्यक्त नाही वा अव्यक्त नाही', 'ह्या जगात नानात्व नाही', 'ते ब्रह्म स्थूल नाही, अणु नाही', असे म्हणून दृश्य विश्वाची सत्ता

अनुक्रमणिका

नाकारली आहे. अनंत प्रकारचे विश्व ब्रह्मरूप सांगून जसे नाकारले तसे अनंत जीवही नाकारले आहेत; उदा. 'तत्त्वमसि'तेच तू आहेत; 'अहंब्रह्मास्मि' मी ब्रह्म आहे, ही वाक्ये पहा. या वाक्यांमध्येजीवत्व नाकारून ब्रह्माशी त्याचे ऐक्य दाखविले आहे. जीवत्व हा त्याचा धर्म मिथ्या आहे; परतु त्याचे चैतन्य हे रूप सत्य आहे; असा अशा वाक्यांचा भावार्थ होय. चैतन्य म्हणजेच आत्मा व आत्मा हाच परमात्मा होय. शंकराचार्यांनी नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त हे ब्रह्माचे स्वरूप लक्षण म्हणून वारंवार निर्दिष्ट केले आहे. हा त्यांनी उपनिषदांचा निष्कर्ष काढला आहे. या चार पदांचा अखंड एकच ब्रह्म वस्तू हा अर्थ आहे. नित्य म्हणजे आद्यंतरहित किंवा अमर; शुद्ध म्हणजे निर्विकार व निर्दोष; नित्य व शुद्ध या दोन शब्दांनी मिळून कूटस्थ नित्य असा अर्थ होतो. त्रिगुणात्मक प्रकृती नित्य आहे, परंतु निर्विकार व निर्दोष नाही. तिच्यात सतत विकार उत्पन्न होतो; ती बदलत असते. दु:खमोहजडत्वादी दोष तिच्यात आहेत, ती अचेतन आहे; तसे ब्रह्म नाही. कूटस्थ म्हणजे निर्विकार, अर्थात शुद्ध; बुद्ध म्हणजे बोधरूप; मुक्त म्हणजे मोक्षरूप. म्हणजे त्याच्यात अज्ञान नाही; अज्ञान हाच बंध; तो बंध त्याला केव्हाच नाही. अनंत हेही विशेषण ब्रह्माच्या स्वरूपाचेच सूचक आहे. देश व काल किंवा अन्य वस्तूने मर्यादित असे नसलेले, असा अनंत या शब्दाचा अर्थ शंकराचार्यांनी (तैत्तिरीय उपनिषद्भाष्य २) केला आहे. देश, काल व अन्य वस्तू हे अविद्येने आरोपित असे मिथ्या पदार्थ आहेत, त्यांची मर्यादा ब्रह्माला लागू नाही.

ब्रह्माचे दुसरे तटस्थ लक्षण होय. 'कावळा बसला आहे, ते देवदत्ताचे घर होय' या वाक्यात देवदत्ताच्या घराची माहिती कावळा या पदार्थाने मिळते. देवदत्ताच्या घराचे स्वरूप त्या शब्दाने कळत नाही. 'त्या झाडाच्या शाखेवर अरुंधती हा तारा आहे.' या वाक्यात अरुंधती तारा शाखेने दाखविला आहे. अरुंधतीच्या स्वरूपाशी शाखेचा काहीही संबंध नाही. घराचे कावळा वा अरुंधतीचे शाखा हे तटस्थ लक्षण आहे. ब्रह्माचे एक प्रसिद्ध तटस्थ लक्षण 'तैत्तिरीय उपनिषदा'त सांगितले आहे. 'ज्याच्यापासून ही अस्तित्वात असलेली भूते म्हणजे प्राणिमात्र उत्पन्न होतात, ज्याच्यामध्ये जगतात व ज्याच्यामध्ये प्रवेश करून लय पावतात, ते ब्रह्म होय.' जगाची उत्पत्ती, स्थिती व लय ब्रह्मापासून, आत्म्यापासून किंवा ईश्वरापासून होतात असे सांगणारी वाक्ये उपनिषदांमध्ये पुष्कळ आहेत. ही वाक्ये ब्रह्माचे तटस्थ लक्षण सांगतात. विश्वाचे ब्रह्म हे उपादान कारण किंवा कर्ता आहे, विश्वाचे धारक तत्व आहे इ. अर्थाची वाक्ये ब्रह्माचे तटस्थ लक्षण सांगतात.

ब्रह्म हे स्वतःच्या ठिकाणी असलेल्या मायाशक्तीच्या द्वारा विश्वाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचे कारण बनते. परंतु ती मायाशक्तीच मिथ्या असल्यामुळे तिच्या योगाने येणारे कर्तृत्व किंवा कारणत्व सुद्धा मिथ्याच होय, म्हणून कर्तृत्व वा कारणत्व दर्शक वाक्ये ब्रह्माचे स्वरूप लक्षण सांगत नाहीत, तटस्थ लक्षण सांगतात, असा अभिप्राय आहे.

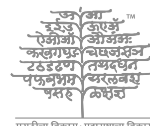
ब्रह्माचे प्रमाण

ब्रह्माचे अस्तित्व सिद्ध करणारी मुख्य दोनच प्रमाणे होत : स्वतः ब्रह्म व श्रुती. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ती व अनुपलब्धी अशी सहा प्रमाणे शांकर वेदांताच्या संप्रदायाने मान्य केली आहेत. शंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यांमध्ये प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द या तीनच प्रमाणांचा निर्देश केला असून क्वचित 'अनुमानादीनां' असा निर्देश आहे; अशा ठिकाणी 'आदि' शब्दाने इतर म्हणजे उपमान, अर्थापत्ती व अनुपलब्धी यांचे सूचन केले आहे. अनेक ठिकाणी अर्थापत्तीचा निर्देश केला आहे; परंतु तिला तेथे तर्क व अनुमान असेही म्हटले आहे. प्रमाण संख्येच्या बाबतील शंकराचार्यांचा आग्रह दिसत नाही. प्रत्यक्ष अनुमान व शब्द ही तीनच प्रमाणे त्यांना सांख्यांप्रमाणे महत्वाची वाटतात, असे वारंवार या प्रमाणांचाच निर्देश केल्यावरून दिसते.

(१) ब्रह्म हाच आत्मा. आत्मा हा स्वयंसिद्ध आहे. तो स्वतःच स्वतःचे प्रमाण आहे. जगातील इतर सर्व आकाश, वायू इ. पदार्थांच्या अस्तित्वाला प्रमाण असल्यावाचून त्यांचे अस्तित्व सिद्ध होत नसते. आत्म्याच्या स्वतःच्या अस्तित्वाला प्रमाणांची आवश्यकता नसते; तो स्वयंसिद्ध आहे. प्रमाण, प्रमेय इ. व्यवहारांचा तो आश्रय असल्यामुळे तो तत्पूर्वसिद्ध आहे (ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य ' २.३.७.). म्हणजे असे की, आत्म्याला इतर वस्तूंच्या सिद्धीकरिता प्रमाणांचा उपयोग करावा लागतो. प्रत्यक्षादी प्रमाणे असिद्ध असलेल्या प्रमेयाच्या सिद्धीकरिता आत्म्याकडून उपयोगात आणली जातात. आत्मा हा प्रमाण, प्रमेय व्यवहारांचा आधार असल्यामुळे त्या व्यवहारांच्या अगोदरच तो सिद्ध आहे.

(२) आत्म्याचे निराकरण म्हणजे नकार संभवत नाही. आगंतुक वस्तूचे निराकरण करता येते, स्वरूपाचे नाही. कारण निराकरण करणारा, नाकारणारा असल्याशिवाय निराकरण होऊ शकत नाही. निराकरण करणारा म्हणजेच आत्मा.

(३) ब्रह्म हे ज्ञान वा उपलब्धी होय. ज्ञानानेच वस्तूची सिद्धी होते. (अ) ब्रह्म हे स्वतःचेच ज्ञान होय. तो साक्षात अपरोक्ष आहे असे 'बृहदारण्यक उपनिषदात' म्हटले आहे. इंद्रिये व मन यांच्या मध्यस्थीने नाम व रूपे वा रूप रस इ. विषयांची सिद्धी होते, तशी त्यांची मध्यस्थी आत्म्याच्या सिद्धीला आवश्यक नसते. इंद्रिये व मन यांची मध्यस्थी बाह्य विषयांच्या प्रत्यक्षात असते, तशी आत्मप्रत्यक्षात नसते; म्हणून तो साक्षात अपरोक्ष होय. आणखी असे, की बाह्य अनात्म विषयांची सिद्धी आत्म्यामुळे होते. आत्मा हा सर्वांचा (आ) प्रकाश आहे, आत्मा हा सर्वांचा बोध आहे. स्वतःचे व जगाचे प्रमाण तोच आहे. इंद्रिये व मन यांच्या योगाने जी रूपरसादिविषयक बुद्धिवृत्ती उत्पन्न होते ती प्रत्यक्ष ज्ञान होय. अनुमिती, उपमिती, शाब्दबोध, स्मृती इ. परोक्ष ज्ञानेसुद्धा बुद्धिवृत्तीच होत. बुद्धिवृत्तींचा उदयास्त असतो. बुद्धिवृत्तीचा जो प्रत्यय किंवा बोध त्याला उदयास्त नसतात. भूत, वर्तमान व भविष्य बुद्धिवृत्तींचा तो साक्षी असतो. बुद्धिवृत्ती हे त्याचे स्वरुप नव्हे. भूत बुद्धिवृत्तीला वर्तमानाचे आकलन होऊ शकत नाही किंवा वर्तमानाचे आकलन, भविष्य बुद्धिवृत्तीला होऊ शकत नाही. त्याचप्रमाणे भविष्य व भूत यांचे आकलन वर्तमान बुद्धिवृत्तीला होत नाही. भूत, वर्तमान व भविष्य बुद्धिवृत्तींच्या वेळी जो वर्तमान असतो म्हणजे जो सदा वर्तमान असतो, त्यालाच बुद्धिवृत्तींचे आकलन होऊ शकते. वर्तमान हाच आत्म्याचा स्वभाव आहे ('ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य' २.३.७). तो बुद्धिवृत्तींचा साक्षी आहे. बुद्धिवृत्तींच्या विषयांचाही तो बुद्धिवृत्तींच्या द्वारे साक्षी आहे; म्हणून तो अनात्म असलेल्या सर्व विश्वाचा साक्षी आहे, असे निष्पन्न होते. तात्पर्य असे की बुद्धिवृत्तींचा उदयास्त होतो, त्या बदलतात, म्हणजे त्यांचा व्यतिरेक होत असतो. व्यावृत्ती होत असते, तरी त्याचा अन्वय असतो म्हणजे अनुवृत्ती असते. आत्मा अन्वयी आणि इतर अनात्म विश्व व्यतिरेकी होय. अहम् (मी) या शब्दाने तो (विषयी) सूचित होतो. 'मी बाल्यावस्थेत मातापितरांचा अनुभव घेत होतो तोच मी वृद्धापकाली नातू व पणतू यांचा अनुभव घेत आहे', अशी अखंड प्रतीती येत असते. बुद्धिवृत्ती हा त्याचा विषय व आत्मा हा विषयी म्हणजे विषयांचा साक्षी होय. जागृत (जागृती), स्वप्न व सुषुप्ती (निद्रा) यांचा क्रमाने परामर्श घेणारा हा साक्षी आहे. यावर कोणी असा आक्षेप घेईल, की सुषुप्तीत कसलेच भान नसते; म्हणून सुषुप्तीत साक्षी रूप ज्ञान असते, असे म्हणता येत नाही. या आक्षेपावर असे उत्तर आहे, की मला सुखाची झोप लागली होती, काहीसुद्धा कळले नाही, असा





सुषुप्तीचा निर्देश जागे झाल्यावर आपण करतो. म्हणजे सुषुप्तीचा आत्म्यास अनुभव येत असतो. सुषुप्ती म्हणजे अज्ञान. अज्ञानविषयक वृत्तीचा आत्मा साक्षी असतो. नसता तर कोणीही सुषुप्तीचा निर्देश करू शकला नसता.

जागृती, स्वप्न व सुषुप्ती या अवस्थांचा चिद्रूप साक्षी अन्वयी आहे; परंतु जीव अनंत आहेत; त्यांच्या ह्या तीन अवस्थांचा प्रत्येक साक्षी निराळा की सर्वांच्या अवस्थात्रयाचा साक्षी एकच आहे याचे उत्तर काय ? याचे उत्तर असे : प्रत्येक जीवात्म्याच्या अवस्थात्रयांचा प्रत्येकी निराळा साक्षी नव्हे. कारण जीवात्म्यांचा भेद हा स्वाभाविक नाही; औपाधिक आहे. येथे उपाधी म्हणजे भिन्न भिन्न अंतःकरणे. चंद्र एकच असून भिन्न तळ्यांमध्ये भिन्न चंद्र दिसतो. परंतु हा भेद तळ्यांचा भेद आहे, चंद्राचा नव्हे. तळे हा उपाधी आहे. भेद दोन तऱ्हेचा : स्वाभाविक व औपाधिक. रूप, रस, गंध, स्पर्श इ. किंवा गो, अश्व, महिष इ. : भिन्न आहेत. हे भेद स्वाभाविक आहेत. परंतु चंद्राचे भेद उपाधींमुळे भासतात. त्याचप्रमाणे प्रत्येक जीवात्म्याचा भेद भिन्न भिन्न अंतःकरणे असल्यामुळे भासतो. अंतःकरणरूप उपाधीने परिच्छिन्न परमात्मा म्हणजेच प्रत्येक जीवात्मा होय. त्या जीवात्म्याचे चित् हे स्वरूप; ते सर्व जीवात्म्यांमध्ये एकच आहे. घट, गृह इत्यादिकांमधील आकाश स्वभावतः एकच आहे. त्याचे घटाकाश, गृहाकाश असे भेद घट, गृह इ. उपाधींच्या भेदांमुळे झाले आहेत. काल हा एकच आहे; परंतु उत्पादविनाशशाली कार्यांच्यामुळे भूत, वर्तमान, भविष्य इ. कालभेद होतो. दिशा एकच आहे; परंतु भौतिक मूर्त पदार्थांच्या मागेपुढे रहाण्याच्या योगाने पूर्व–पश्चिम इ. दिशा भिन्न ठरतात. आकाश काल वा दिक् एकच असून त्यांचे भेद मूर्त पदार्थ किंवा अन्य पदार्थ या उपाधींच्या योगाने होतात. ते भेद आकाश, काल वा दिक् यांच्यावर व्यवहाराकरिता आरोपित असतात. तसेच अंतःकरणादी सूक्ष्म देह व स्थूल देहांच्या व्यवहाराकरिता आत्म्यावर त्यांचे भेद आरोपित केलेले असतात. अंतःकरणादी सूक्ष्म व स्थूल शरीरे यांचा चैतन्यावर अभेदही आरोपित वा अध्यस्त असतो. मीच देह आहे असा आरोप म्हणजे अध्यास होय. बोधरूप साक्षी आहे. हे अंतःकरणादी अध्यस्तउपाधी वगळले तर त्याचा भेदक धर्म कोणताही सापडत नाही. केवळ चैतन्य हेच त्याचे स्वरूप आहे. म्हणून सर्व जीवात्मे चैतन्य या स्वरूपात एकच आहेत.

(४) आत्मा दुसऱ्या कशानेही सिद्ध होत नाही. दुसऱ्या कशाने तो सिद्ध होतो, असे मानल्यास ते दुसरे आणखी कशाने तरी सिद्ध होते, असे

मानावे लागेल. अशा रीतीने अंधपरंपरारूप अनवस्था प्राप्त होते व कशानेही व काहीही सिद्ध होत नाही -अशी आपत्ती येते. यालाच 'जगदान्ध्य-प्रसंग' असे शंकराचार्य म्हणतात. म्हणून काहीतरी स्वतःसिद्ध मानावेच लागते तोच अंतरात्मा. तो प्रारंभबिंदू, तो स्वयंप्रकाश; त्याच्या योगाने जगत प्रकाशित म्हणजे दृश्य होते.

(५) सिद्धी किंवा बोध म्हणजेच सत्ता ('ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य' ३.२.२१). आत्मसत्तामूलक अनात्मसत्ता आहे. बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञानांची सिद्धी आत्मसत्तेने होते. बुद्धिवृत्तींच्या योगाने दिक्, काल व रूपरसादी दृश्य विश्व सिद्ध होते. म्हणून विश्वसत्ता म्हणजे आत्मसत्ता.

(६) ज्ञान हे स्वतः प्रमाण आहे. एका ज्ञानाचे प्रामाण्य परतः म्हणजे दुसऱ्या ज्ञानाने सिद्ध होते, असे मानू नये; असे मानल्यास अनवस्था प्रसंग प्राप्त होतो. म्हणून प्रामाण्यज्ञानाची अवधी किंवा मर्यादा मानली पाहिजे. ती मर्यादा म्हणजेच स्वतःसिद्ध ज्ञानरूप आत्मा होय.

(७) दृश्य विश्व हा जड समुदाय (संघात); हा परार्थ (परा-करिता, पराचा विषय) असतो; उदा० थाळीत शिजविलेले विविध अन्न, गृह, भांडी, उपकरणे इ. दुसऱ्या कोणाकरिता असतात; तो 'कोण' कोणा दुसऱ्याकरिता नसतो; तो पर गृहीत धरावाच लागतो; तो पर चेतनच गृहीत धरावा लागतो. पुरुषाकरिता प्रकृतिरूप-गुणसंघात आहे; असे सांख्य-दर्शनात म्हटले आहे. शंकराचार्यांनी हाही युक्तिवाद परमपुरुषाच्या सिध्यर्थ वापरला आहे. तात्पर्य जो जो विषय असतो त्याचा विषयी असतोच. विषयी म्हणजे चेतन; चैतन्य हेच त्याचे स्वरूप.

ब्रह्माचे श्रुती हे दुसरे प्रमाण. हा श्रुतीने व्यक्त झालेला आत्मानुभव स्वभावतःच नित्यसिद्ध आहे. परंतु प्रमाणप्रमेय व्यवहारात हा नित्यसिद्ध आत्मानुभव नैसर्गिक अज्ञानाने आच्छादित आहे. ह्या आच्छादित अनुभवाचे आवरण नष्ट करून अखंड अद्वैत ब्रह्मसाक्षात्कार करून देणारे प्रमाण श्रुती होय. उपनिषद श्रुतींच्या योगाने चित्तशुद्ध झालेल्या मुमुक्षूला अखंड ब्रह्म-साक्षात्कार होतो. परंतु वाक्यांत अनेक पदे असतात; प्रत्येक पदाला निराळा अर्थ असतो; अशा निराळ्या पदार्थांचा अन्वय म्हणजे संबंध असतो; त्या संबंधाचा बोध म्हणजे शाब्दबोध होय; अशा स्थितीत श्रुतिवाक्याने अद्वैतबोध कसा होऊ शकेल? असा एक मूलभूत आक्षेप उत्पन्न होतो. त्याचे उत्तर असे आहे: उदा., 'तत्त्वमसि' ('छांदोग्य उपनिषद' अ. ६) हे

महावाक्य अधिकारसंपन्न मुमुक्षूला ब्रह्मसाक्षात्कार करून देते. 'ते तू आहेस' असा याचा वाच्यार्थ होय. 'तत्' म्हणजे ईश्वर; 'त्वं' म्हणजे जीवात्मा; यांचे अद्वैत या वाक्यात प्रतिपादिले आहे. ईश्वर हा बद्ध जीवाला प्रत्यक्ष दिसत नाही; तो परोक्ष आहे. ईश्वर म्हणजे नित्यमुक्त विश्वनिर्माता व सर्वज्ञ परमात्मा आणि 'त्वम्' म्हणजे देहबद्ध जीवात्मा. यांचा अभेद किंवा अद्वैत वाच्यार्थाने सिद्ध होणे शक्य नाही. कारण, ईश्वर सर्वज्ञ, आनंदमय व जीव अल्पज्ञ, दुःखी यांचे ऐक्य अशक्य आहे; म्हणून ईश्वराचे विश्वकर्तृत्व व परोक्षत्व वाच्यार्थातून वगळणे आणि जीवात्म्याचे अल्पज्ञत्व व दुःखित्व वाच्यार्थातून वगळणे हे अद्वैताचा बोध होण्यास आवश्यक आहे. 'तत्' पदाचा आत्मा आणि 'त्वम्' पदाचाही आत्मा हा अर्थ; म्हणजेच दोन्ही पदांचा एकच अर्थ होतो. वाच्यार्थातील एक अंश वगळून व एक अंश ठेवून जेव्हा अर्थ केला जातो तेव्हा त्यास एक प्रकारची लक्षणा (जहदजहल्लक्षणा) म्हणतात. 'तत्' व 'त्वम्' या दोन्ही पदांचा 'आत्मा' हा एकच अर्थ लक्षित होतो. 'तत्त्वमसि' या वाक्याने एकच अद्वैत ब्रह्माचा अखंड बोध होतो. यासच अखंड वाक्यार्थबोध म्हणतात.

तत्त्वज्ञानानेच मुमुक्षूला मोक्ष प्राप्त होतो. हे तत्त्वज्ञान शाब्दिक किंवा तार्किक नसते. हे साक्षात्काररूप असते. ब्रह्माचा म्हणजे परमात्म्याचा प्रत्यक्ष अनुभव म्हणजे तत्वसाक्षात्कार होय. साक्षात्काराकरिता श्रवण, मनन व निदिध्यासन क्रमाने व्हावे लागते. गुरुपासून उपनिषदांचे श्रवण प्रथम करावयाचे. श्रवण केल्यावर मनन म्हणजे तर्कशुद्ध चिंतन, ते झाले, तर्काने म्हणजे बुद्धिवादाने श्रुतीने प्रतिपादिलेल्या सिद्धांतांचे समर्थन झाले म्हणजे शंकांचा आणि असंभावना व विपरीत भावना यांचा निरास होतो. मननानंतर निश्चित झालेल्या तत्वाचे वारंवार ध्यान करणे म्हणजे निदिध्यासन होय. हे सर्व झाले म्हणजे शमदमादी अंतरंग साधनांनी युक्त असलेल्या मुमुक्षूचे चित्त शुद्ध झालेले असते; त्यामुळे श्रुतिवाक्यानेच ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो.

'श्रुति' म्हणजे वेद व त्यांचाच अखेरचा भाग म्हणजे उपनिषदे अथवा वेदान्त होय. वेदान्त वाक्याच्या श्रवणाने मुमुक्षूला ब्रह्मसाक्षात्कार होतो हा सामान्यपणे शंकराचार्यांनी सांगितलेला सिद्धांत आहे. यासंबंधी शंकराचार्यांच्या अनुयायी पंडितांमध्ये दोन मते आहेत. सुरेश्वराचार्य, पद्मपादाचार्य, विवरणकार प्रकाशात्मयती इत्यादिकांचे मत असे आहे की, श्रुतिवाक्याने होणारा शाब्द-बोध किंवा वाक्यार्थबोध हा साक्षात्कारात्मकच होतो. उलट वाचस्पतिमिश्रांच्या

अनुक्रमणिका

मते शाब्दबोध हा साक्षात्कार बनू शकत नाही. त्यांचे म्हणणे असे : सहा प्रकारची प्रमाणे आहेत. प्रत्येक प्रमाणाने होणारे ज्ञान निरनिराळे असते. शब्दाने होणारे ज्ञान हे साक्षात्कार म्हणून म्हणता येणार नाही. साक्षात्कार हा इंद्रियांनी होतो म्हणून ब्रह्म साक्षात्काराला इंद्रियाची आवश्यकता आहे; ते म्हणजे मन होय. श्रवण, मनन व निदिध्यासन या तीन पायऱ्या सांगितल्या आहेत. या तीन पायऱ्या ओलांडल्यावरच बहिरंगसाधन निष्काम कर्म आणि शमदमादी अंतरंग साधने यानी अंतःकरण अथवा मन शुद्ध झाल्यावर आत्मदर्शन किंवा ब्रह्मदर्शन होते असा "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" (बृहदारण्यक उपनिषद २–३–५) या श्रुतीचा अर्थ करणे आवश्यक आहे.

जीवात्म्याला निर्गुण ब्रह्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे त्याच्या ठिकाणी असलेले मिथ्या ज्ञान नष्ट होते. जीवात्म्याला होणारा ब्रह्मसाक्षात्कार ही बुद्धिवृत्ती आहे. तिचा विषय चिद्रूप ब्रह्म आहे. ब्रह्मसाक्षात्काररूप बुद्धिवृत्ती व घटपटादिविषयक बुद्धिवृत्ती यांच्यात फरक आहे. ब्रह्मसाक्षात्काररूप बुद्धिवृत्तीचा विषय चैतन्य आहे आणि घटपटादिविषयक बुद्धिवृत्तीचा विषय जड आहे. या दोन बुद्धिवृत्ती प्रत्येकी औपचारिक अर्थाने ज्ञान आहे. हे ज्ञान कसे, हे समजण्याकरिता ज्ञानप्रक्रिया लक्षात घेतली पाहिजे. ती अशी : प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण हे तीन ज्ञानप्रक्रियेचे घटक होत. यापैकी प्रमाता अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य, प्रमेय विषयावच्छिन्न चैतन्य व प्रमाण अंतःकरणवृत्यवच्छिन्न चैतन्य. अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य म्हणजे प्रमाता जेव्हा विषयावच्छिन्न चैतन्याशी अंतःकरणवृत्तिद्वारा एकरूप होतो तेव्हा विषयाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते. अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य आणि विषयावच्छिन्न चैतन्य यात अंतर असते. ते अंतर अंतःकरणवृत्ती विषयाला व्यापते तेव्हा संपते. अंतःकरणवृत्ती व अंतःकरण हे एकच होत. कारण अंतःकरण हे उपादानकारण व अंतःकरणाची वृत्ती हे कार्य आहे. कार्य हे उपादान कारणावाचून रहात नसते. विषयाचा जो देश तोच देश अंतःकरणाचा होतो त्यामुळे अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य व विषयावच्छिन्न चैतन्य एक होते. अंतःकरण किंवा अंतःकरणवृत्ती ही स्वच्छ म्हणजे चैतन्याचे प्रतिबिंब घेणारी असल्यामुळे विषयावच्छिन्न चैतन्यावरील अज्ञानाचे आवरण नष्ट करते व चैतन्याने विषय प्रकाशित होतो. अनुमिती, शाब्द इ. अप्रत्यक्ष म्हणजे परोक्ष ज्ञानाचे समयी अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य व विषयावच्छिन्न चैतन्य यांच्यात ऐक्य निर्माण होत नाही; कारण अंतःकरणप्रवृत्ती बाहेर विषयावर जात नाही. व्याप्तिज्ञानरूप किंवा वाक्यज्ञानरूप अंतःकरणवृत्ती विषयदेशी न जाताच

विषयाचे ज्ञान अंतःकरणात उत्पन्न करते. म्हणजे एका वृत्तीने दुसरी वृत्ती उत्पन्न होते. विषयावच्छिन्न चैतन्य व अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्य यांच्यात अंतर व भेद राहिल्यामुळे अनुमानादी ज्ञाने परोक्ष ठरतात. कारण ती विषयापासून दूर असतात.

चैतन्य-संबंधावाचून बुद्धिवृत्ती स्वयं घटादी विषयास प्रकाशित करू शकत नाही. बुद्धिवृत्ती घटाला प्रकाशित करते, कारण तिच्यात चैतन्यप्रतिबिंब असते. ब्रह्मसाक्षात्कार म्हणजे ब्रह्माकार बुद्धिवृत्ती होय. ब्रह्माकारवृत्तीमध्ये जड-विषयाकार वृत्तीप्रमाणे ब्रह्माचे प्रतिबिंब पडण्याची आवश्यकता नसते. जड-विषयक वृत्तीमध्ये चैतन्यप्रतिबिंबाची आवश्यकता असते. कारण जड परप्रकाश्य असते. ब्रह्म हे स्वयंप्रकाश असल्यामुळे त्याला प्रकाशित होण्याकरिता स्वतःच्या प्रतिबिंबाची आवश्यकता नसते. यालाच ब्रह्म हे वृत्तिव्याप्य मात्र आहे, फलव्याप्य नाही असे म्हणतात. फल म्हणजे चैतन्याचे प्रतिबिंब. त्याची जड विषयालाच आवश्यकता आहे. शुद्ध ब्रह्माचा साक्षात्कार होताक्षणी अहंकर्ता, अहंभोक्ता, अहंदुःखी, संसारी इ. अध्यासाचा नाश होतो. अशा मिथ्याज्ञानाच्या नाशास मोक्ष म्हणतात.

काही मोक्षवादी केवळ तत्वज्ञानानेच मोक्ष होतो असे मानीत नाहीत. ते काम्य व निषिद्ध यांचे वर्जनसहित यज्ञादी नित्य व नैमित्तिक कर्मे आणि तत्वज्ञान यांच्या समुच्चयाला म्हणजे ज्ञानकर्म-समुच्चयाला मोक्षाचे साधन मानतात. केवळ ज्ञानाने किंवा केवळ कर्माने मोक्ष होत नाही असे त्यांचे मत आहे. धर्ममीमांसा व ब्रह्ममीमांसा ही दोन्ही शास्त्रे मिळून एक शास्त्र होय, असे गृहीत धरून समुच्चयवाद ते मांडतात. ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी आपल्या मताच्या पुष्टीकरिता 'भगवद्गीते'चा आधार प्रामुख्याने घेतात. शंकराचार्य प्रस्थानत्रयीच्या भाष्यांत विशेषतः 'भगवद्गीताभाष्या'त या समुच्चयवादाचे विस्ताराने खंडन करतात. त्यांची उपपत्ती अशी : निष्काम कर्म हे ब्रह्मज्ञानाचे व मोक्षाचे प्रत्यक्ष साधन नसून परंपरेने साधन आहे. निष्काम कर्माने चित्तशुद्धी होते; ब्रह्मज्ञान किंवा मोक्ष प्राप्त होत नाही. चित्तशुद्धीचे निष्काम कर्म हे साधन आहे व शुद्धी हे ब्रह्मज्ञानाचे साधन आहे. परंतु मंडनमिश्रांच्या मते निष्काम कर्म हे त्वरेने ब्रह्मसाक्षात्कार निर्माण करते. कर्मत्यागरूप संन्यास घेतल्यास ब्रह्मज्ञान मंदगतीने होते. या समुच्चयवादाचे निरनिराळे अर्थ पंडितांनी केले आहेत.

कर्म, भक्ती व ज्ञान यांचा मोक्षाशी असलेला संबंध शंकराचार्यांनी 'भगवद्गीते'च्या भाष्यात विस्ताराने प्रतिपादिला आहे. भक्ती हे तत्वज्ञानाचे साधन

आहे ही गोष्ट त्यांनी मान्य केली आहे. ध्यान व भक्ती एकच होय; ध्यानाने ब्रह्मसाक्षात्कार होतो; ही ज्ञानलक्षणा पराभक्ती होय (गीताभाष्य ८–६२, १३–१०; १८–५५); असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा निष्कर्ष आहे. (पहा :– भक्तिमार्ग; ज्ञानमार्ग; कर्मयोग).

ब्रह्माच्या अस्तित्वाचे दुसरे प्रमाण श्रुती होय हे मागे सांगितले. प्रत्यक्ष, अनुमान इ. सहा प्रमाणांपैकी हे एक प्रमाण होय. श्रुती व श्रुतिमूलक स्मृती यांना शंकराचार्य शास्त्र म्हणतात. स्वयंसिद्ध किंवा स्वयं ज्योतिःस्वरूप ब्रह्म हा परमार्थ होय. त्यात बंधमोक्ष इ. भेदात्मक व्यवहार नाही; परमार्थामध्ये प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण व प्रमिती असे भेदचतुष्टय नाही. हे भेद व्यवहारावस्थेतले भेद आहेत. श्रुती हे प्रमाण देखील वरील भेद चतुष्टयांपैकीच एक प्रमाण आहे. शास्त्रप्रमाण दोन प्रकारचे : परलोकवादी बद्ध पुरुषाला कर्मकांड सांगणारे धर्मशास्त्र आणि मुमुक्षूला उपदेशिलेले अद्वैत ब्रह्माचे प्रतिपादक मोक्षशास्त्र किंवा वेदान्त. धर्मशास्त्रश्रुती व वेदान्तश्रुती ही नित्य व निर्दोष प्रमाणे होत, तशी अन्य प्रत्यक्षादी प्रमाणे नाहीत. ती प्रमाणे अनित्य व दोषशंकाकलंकित आहेत. उदा. चंद्राचे किंवा सूर्याचे किंवा इतर तारकांचे आपणास प्रत्यक्ष होत असते, त्यांचा आकार आपणास दिसतो तसा तो नसतो ही गोष्ट ज्योतिषशास्त्रावरून निश्चित होते. त्या प्रत्यक्षाचा बाध ज्योतिषशास्त्राने होतो. ज्योतिषशास्त्र हे अनुमानात्मक शास्त्र आहे. अनुमानाने प्रत्यक्षाचा बाध होऊ शकतो असे यावरून सिद्ध होते. इंद्रिये व मन ही प्रमाणे होत. ही प्रमाणे दोषयुक्त होतात तेव्हा अयथार्थ ज्ञान म्हणजे भ्रम निर्माण होतो आणि त्यांच्यापासून होणारी प्रमात्मक सर्व ज्ञानेसुद्धा भ्रमात्मक असण्याचा संभव आहे अशी शंका कायम रहाते. ही शंका पुरुषात दोष असू शकतो, अशा जाणिवेतून उत्पन्न होते. श्रुती हे प्रमाण पुरुषनिर्मित नाही. ते अपौरुषीय आहे. ते कोणीच निर्मिलेले नाही. म्हणजे नित्य आहे. म्हणून पुरुषदोषजन्य अप्रामाण्याची शंका श्रुतीबद्दल येऊ शकत नाही.

वस्तुविषयक म्हणजे यथार्थ ज्ञान निर्माण करणारे जे साधन ते प्रमाण होय. बुद्धी म्हणजे अंतःकरण; हे बोधाचे म्हणजे बुद्धिवृत्तीचे साधन आहे. इंद्रिये हीही अंतःकरणाच्या साहाय्याने ज्ञान उत्पन्न करतात. अनुमान, उपमान, शब्दादी इ. म्हणजे व्याप्तिज्ञान, सादृश्यज्ञान, शब्दज्ञान इ. प्रमाणे हीही यथार्थ ज्ञान निर्माण करतात. प्रमाण म्हणजे अनधिगताबाधितबोधकम्– अज्ञात व अबाधित म्हणजे बाधित नसलेल्या वस्तूचे ज्ञान निर्माण करणारे

अनुक्रमणिका

साधन. उदा., चक्षू, रसना, घ्राण, त्वक्, व श्रोत्र ही पंच इंद्रिये रूप, रस, गंध, स्पर्श व शब्द या एकमेकांना अज्ञात असलेल्या व अबाधित म्हणजे खोटे न ठरलेल्या विषयांचे ज्ञान करून देतात, म्हणून त्याना प्रमाण म्हणतात. वेदान्त हे एक प्रमाण होय. कारण प्रत्यक्षादी अन्य प्रमाणानी अज्ञात आणि त्याचप्रमाणे अन्य प्रमाणांनी अबाधित अशा ब्रह्म वस्तूचे ज्ञान ते करून देते. म्हणूनच ते ब्रह्माचे प्रमाण होय. प्रत्यक्षवादी प्रमाणांचा ब्रह्म हा विषय नाही. म्हणूनच प्रत्यक्षवादी प्रमाणानी ते बाधित होत नाही. ज्या इंद्रियांनी जो विषय ज्ञात होऊ शकतो त्याच विषयाचा ती इंद्रिये बाध करू शकतात. म्हणजे त्या विषयाचा अभाव सिद्ध करू शकतात. इंद्रियानी ज्या रूपादी विषयाचे ज्ञान होते तो विषयसुद्धा इंद्रियजन्य ज्ञानाचे कारण असते. ज्ञान हे वस्तुतंत्र आहे असे जे शंकराचार्यानी म्हटले आहे त्याचे हे एक उदाहरण होय. श्रुतीने ब्रह्माचा बोध होतो याची दोन कारणे : एक श्रुती हे प्रमाण आणि दुसरे ब्रह्म ही वस्तू. ज्ञान हे पुरुषतंत्र नसते. म्हणजे माणसाच्या इच्छामात्रेकरून होत नसते, ते वस्तुतंत्र असते; वस्तुस्थिती ही असावी लागते; वस्तूच आपले ज्ञान करून देते.

ब्रह्मविचार म्हणजे विश्वाच्या मूलभूत अथवा अधिष्ठानभूत तत्त्वाचा विचार होय. कपिल, कणाद, बुद्ध, महावीर इत्यादिकांच्या तत्त्वदर्शनामध्ये ब्रह्मतत्व न मानताच विश्वाच्या मूलकारणाविषयी किंवा मूलतत्वाविषयी सिद्धान्त सांगितले आहेत. ही तत्वदर्शने श्रुतिमूलक नाहीत, ती अनुमानाच्या किंवा तर्काच्या आधारानेच स्वसिद्धांत सिद्ध करतात. तात्पर्य मूलतत्त्व तर्कगम्य आहे असे मानावे लागते. ब्रह्म हे जगत्कारण आहे हा वेदान्त सिद्धांत अनुमानाने वा तर्काने बाधित होतो, असे त्या अन्य तत्वदर्शनांवरून सूचित होते. यावर उत्तर असे की ती तत्त्वज्ञाने ब्रह्मकारणवादी नसली, तरी विश्वाच्या मूलकारणाविषयीही त्यांच्यामध्ये परस्परविरोध आहे. त्यांच्यात एकवाक्यता होऊ शकत नाही. कपिल, कणाद, बुद्ध अथवा महावीर यांपैकी कोणाचा तर्क प्रमाण मानावयाचा ? याचे उत्तर मिळू शकत नाही. ते दर्शनकार सर्वज्ञ होते म्हणून त्यांचे विचार प्रमाण मानावे असे म्हटले तर त्यावर आक्षेप असा की, कपिल, कणाद, बुद्ध अथवा महावीर यांपैकी कोण सर्वज्ञ हे तरी कसे ठरवावयाचे ? कोणीही एक सर्वज्ञ आहे असे मानले. उदा., कपिलमुनी, तो सर्वज्ञ मानला तरी कपिलाला सर्वज्ञता प्राप्त होण्याकरिता जी साधना करावी लागली, त्या साधनेचा उपदेश करणारा आगम कोणता ? कारण सर्वज्ञता प्राप्त करून घ्यावयाचे साधन हे लौकिक प्रत्यक्षादी प्रमाणांनी कळणे शक्य नाही. त्याकरिता अलौकिक प्रमाण

पाहिजे; ते प्रमाण कोणत्याही माणसाने केलेला आगम म्हणजे पुरुषप्रणीत आगम असून चालणार नाही. श्रुतीही मानून चालणार नाही. कारण ते श्रुतिविरुद्ध सांगतात. अशा रीतीने वरील सर्वज्ञांची सर्वज्ञता ही निर्मूल ठरते. विश्वाच्या मूलतत्वाबद्दलच्या परस्परविरोधी तर्कांचा समन्वय शक्य नसल्यामुळे विश्वाचे मूलतत्व अतर्क्य आहे असेच सिद्ध होते. शंकराचार्य व इतर केवलाद्वैतवादी आचार्य यांनी कपिल, कणाद, बुद्ध, जिन इत्यादिकांची दर्शने तर्काला कशी टिकत नाहीत हे सिद्ध केले आहे. म्हणून श्रुतीच्या साहाय्याशिवाय तर्काचा आश्रय करून निर्णय लागत नाही, हे सिद्ध होते. 'ब्रह्मसूत्रे' व शांकरभाष्ये यांच्यामध्ये अद्वैतावरील तार्किक आक्षेप तर्काद्वारेच खोडून काढले आहेत. म्हणून ब्रह्म हे अतर्क्य असे कसे म्हणता येईल, असा आक्षेप येतो. त्याचे उत्तर असे की श्रुती स्वत:प्रमाण होय, तिला अनुकूल असलेला तर्क तेवढा मान्य केला आहे. प्रबल प्रमाणावर आश्रित असलेले दुर्बल प्रमाण हेही प्रमाणच ठरते. दुसरे असे की तर्क किंवा प्रत्यक्षादी प्रमाणे ही द्वैतविषयक असतात. त्यामुळे द्वैताचे मिथ्यात्व परस्परबाधक तर्कांनी सिद्ध होते. कारण ब्रह्मभिन्न किंवा अनात्म वस्तूच्या मूलकारणाची सिद्धी तर्काने होऊच शकत नाही, असे त्यावरून निष्पन्न होते. विचारासहिष्णुत्व हे मिथ्यात्वसाधक आहे.

प्रश्न असा उत्पन्न होतो की, श्रुती हे प्रमाण मानले तरी त्याने अद्वैत ब्रह्माची सिद्धी होऊ शकत नाही. कारण श्रुती हे वाक्य आहे. वाक्यात अनेक पदे असतात. अनेक पदांचे अनेक अर्थ असतात व त्यापासून पदार्थांच्या विशेष्य-विशेषणभावरूप अन्वयाचा बोध म्हणजेच शाब्दबोध होतो. उदा., 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म', 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', 'अहं ब्रह्माऽस्मि, 'प्रज्ञानं ब्रह्म', 'तत्त्वमसि' इ. महावाक्यांपैकी प्रत्येक वाक्यात अनेक पदे आहेत. प्रत्येक पदाचा भिन्न अर्थ आहे; अशा स्थितीत अद्वैताचा बोध कसा होणार ? दुसरे असे की महावाक्यातील अनेक पदे एकार्थक आहेत, असे म्हटल्यास त्याना वाक्य म्हणता येत नाही; एकाच अर्थाची अनेक पदे असलेले वाक्य व्यर्थपदघटित असते म्हणून ते खरे वाक्यच नसते. यावर उत्तर असे की प्रत्येक वाक्यातील पदाचा वाच्यार्थ भिन्न आहे. परंतु प्रत्येक वाक्यातील सर्व पदांचा मिळून लक्षणेने एकच अखंड अर्थ होतो व ह्या अर्थाचा बोध विशेष्य-विशेषणभाव वगळून होतो; त्यामुळे त्यास निर्विकल्पक बोध म्हणतात. ज्या ज्ञानामध्ये विशेष्य व विशेषण अशी विषयाची रचना नसते, एकच विषय असतो त्यास निर्विकल्पक ज्ञान म्हणतात; अद्वैतपर श्रुतिवाक्यांचा अर्थ प्रातिपदिकार्थ म्हणजे एकाच धातुभिन्न विभक्तिरहित पदाचा म्हणजे प्रातिपदिकाचा अर्थ असावा तसा असतो. प्रत्येक

पदाचा वाच्यार्थ लक्षित अर्थाकडे जाण्यास उपयोगी होतो, म्हणून व्यर्थपद-घटितता हा वरील दोष येत नाही.

मायावाद :

विश्वाचे मूल कारण हे ब्रह्माचे तटस्थ लक्षण म्हणून उपनिषदांमध्ये सांगितले आहे, उपनिषदांचे मुख्य दोन विषय : निर्गुण ब्रह्म व सगुण ब्रह्म. सर्व विश्वाचे कारण जे ते ब्रह्म, हे ब्रह्माचे तटस्थ लक्षण आहे. ब्रह्म हे जगताचे उपादान कारण व कर्ता आहे अशी दोन प्रकारची ब्रह्माची कारणता आहे. उदा., मृत्तिका घटाचे व तंतू पटाचे उपादान कारण होय; तसेच ब्रह्म हे विश्वाचे उपादान कारण होय. ब्रह्म हे कुंभार वा कोष्टी याच्याप्रमाणे विश्वाचा कर्ता आहे, कर्ता म्हणजे कार्यकारणांचे ज्ञान, कार्य करण्याची इच्छा आणि कार्य करण्याची कृती असलेली व्यक्ती. ज्ञानेच्छाकृतिमान जो असतो तो कर्ता होय. विश्वाचे ज्ञान, विश्वविषयक इच्छा व विश्वविषयक कृती ब्रह्माच्या ठिकाणी आहे. म्हणून ब्रह्म हा कर्ता होय. यासंबंधी दुसरे मत असे की ब्रह्माला इच्छा व कृती नाही; केवळ ते ज्ञानस्वरूप आहे; असे मानले तरी त्याच्या केवळ सत्तामात्रेकरून विश्वाची उत्पत्तिस्थितिलय होतात; म्हणून ब्रह्म कर्ता होय. ब्रह्म हे विश्वाचे उपादान कारण म्हणजे प्रकृती व विश्वाचा कर्ता म्हणजे निमित्त कारण, असे उपनिषदे प्रतिपादन करतात. ब्रह्म हे विश्वाचे उपादान कारण म्हणजे ते विश्वाच्या रूपाने परिणाम पावते, असा उपनिषदांचा अभिप्राय दिसतो. या अभिप्रायानुसार शंकराचार्यांच्या पूर्वीचे 'ब्रह्मसूत्रा'चे भाष्यकार भर्तृप्रपंच (सु. ५००) इत्यादी व शंकराचार्यांनंतरचे भास्करादी काही आचार्य ब्रह्मपरिणामवादाचा पुरस्कार करतात. 'ब्रह्मसूत्रकार' बादरायण ब्रह्मपरिणामवादाचाच स्पष्टपणे पुरस्कार करतात, असे (१.४.२३; २.१.१९.२०,२४) काही सूत्रांवरून निश्चित होते. शंकराचार्यांनी काही सूत्रांवरून (२.१.१४,२७) सूत्रकारांस मायावाद अभिप्रेत आहे, असा निष्कर्ष काढला आहे. परंतु या सूत्रांमध्ये मायावाद स्पष्टपणे सांगितलेला नाही; पण सूचित केला आहे; इतरही अनेक सूत्रांत तो सूचित केला आहे.

केवलाद्वैतवादाप्रमाणे ब्रह्म हे विश्वाचे उपादान कारण असले, तरी हे कारणत्व सांख्यांच्या त्रिगुणात्मक प्रकृतीप्रमाणे परिणामी कारणत्व नाही. सांख्यांची प्रकृती ज्याप्रमाणे महत् अहंकार, पंचतन्मात्र, पंचमहाभूते यांच्या रूपाने विकार पावते, दूध हे दह्याच्या रूपाने विकार पावते, तसे ब्रह्म विश्वाच्या रूपाने विकार पावत नाही. ते अविकृत राहूनच विश्वरूप

बनते. उपादान कारण केवलाद्वैतवादानुसार दोन प्रकारचे : १) परिणामकारण व २) विवर्तकारण परिणाम म्हणजे कार्य; कारण हे बदलते, कार्यरूप बनते, विकृत होते. कारण व कार्य यांची एक सत्ता असते. उदा० दूध हे दह्याचे परिणामकारण आहे. दही हा परिणाम. दूध व दही यांची समान सत्ता आहे. विवर्त म्हणजे आरोपित कार्य; त्याचे कारण बदलत नाही, कार्यरूप होत नाही; कार्याची सत्ता व कारणाची सत्ता एक नसते. कार्य मिथ्या असते; तर कारण परमार्थतः सत् असते. कार्याची सत्ता पारमार्थिक सत्ता नसते. उदा०, शुक्तीवर रजताचा वा रज्जूवर सर्पाचा भ्रम होतो. रजताचे वा सर्पाचे शुक्ती वा रज्जू हे विवर्तकारण होय. तसे ब्रह्म हे विश्वाचे विवर्तकारण आहे. ब्रह्माची सत्ता पारमार्थिक आहे. विश्वाला सत्ता नाहीच. विश्व हा विवर्त. त्याची सत्ता व्यावहारिक आहे. ब्रह्माचीच सत्ता ही त्याची सत्ता होय. त्याला निराळी सत्ता नाही.

विश्वाचे ब्रह्म हे उपादान कारण आहे असे मानल्यास उपादान कारणाची अनुवृत्ती म्हणजे अन्वय किंवा अनुस्यूतता विश्वामध्ये असली पाहिजे व दिसली पाहिजे तरच ब्रह्म हे विश्वाचे उपादान कारण आहे या सिद्धांताला अर्थपूर्णता येते. ब्रह्माची अनुवृत्ती, अन्वय किंवा अनुस्यूतता विश्वात दिसते. विश्वातील प्रत्येक पदार्थाला सत् हे विशेषण लागते. प्रत्येकाची सत्ता निराळी नसते. सत्ता ही सर्व पदार्थांचे सामान्यरूप आहे. सत्ता हे ब्रह्माचे स्वरूप आहे. जो पदार्थ भासतो तोच सत् ठरतो. पदार्थांची भासमानता म्हणजेच चैतन्य किंवा चिद्रूपता होय. प्रत्येक जीवाला जग प्रिय व इष्ट वाटते. प्रिय किंवा इष्ट म्हणजेच आनंद होय. जगाला आनंदरूपता आहे. सत्, चित् व आनंद हे ब्रह्माचे स्वरूप विश्वात अनुस्यूत आहे, असा मानवी अनुभवाचा अर्थ होतो. जगाचे वैशिष्टच म्हणजे नाम व रूप होय. नाम व रूप ही मिथ्या, बाकी जे अवशिष्ट तेच ब्रह्म होय.

नाम, रूप व कर्म म्हणजे विश्व होय, हे विश्व अविद्येचे कार्य आहे. अविद्या, काम व कर्म असा क्रम आहे. अविद्या म्हणजे मिथ्याज्ञान व त्याचा संस्कार. मिथ्याज्ञानाने काम उत्पन्न होतो. उदा., 'इंद्रिये, प्राण व सूक्ष्म पंचमहाभूते यांच्यासह अंतःकरण हा सूक्ष्म देह मीच आहे वा स्थूल देह,हा मीच आहे,' असा देहात्मप्रत्यय हे मिथ्याज्ञान होय. देहात्मप्रत्ययामुळे देहाच्या सुखाच्या व दुःखनिवारणाच्या साधनांची कामना उत्पन्न होते व कामनेमुळे कर्म घडते. कर्माने पापपुण्य उत्पन्न होतात. पापपुण्यरूप कर्मसंस्कारांसह अविद्या

संसारास कारण होते. नुसत्या अविद्येने संसार म्हणजे जन्ममरणपरंपरा उत्पन्न होत नाही. अविद्या आणि पापपुण्यरूप अदृष्ट कर्म यांच्या समुच्चयाने विश्वाची घडामोड सुरू राहते.

केवलाद्वैती आचार्यांची सत्ताविषयक तीन मते आहेत. ही तीन मते शांकरभाष्यांनीच सूचित केलेली आहेत. एक मत असे; सत्ता एकच व ती ब्रह्म, परमार्थसत्ता. जागृतीत दिसणाऱ्या विश्वाची किंवा भ्रमात व स्वप्नात दिसणाऱ्या विश्वाची सत्ता ही ब्रह्माचीच. अविद्येमुळे विश्वावर आरोपित केलेली ती सत्ता होय. जागृतीतील विश्वाचे यथाकथित यथार्थ ज्ञान हे ब्रह्मज्ञानापर्यंत अबाधित राहिले, तरी त्याचा ब्रह्मज्ञानाने बोध होतो. ब्रह्मज्ञानानेच ज्या विश्वज्ञानाचा बोध होतो त्या ज्ञानातील विश्वाला व्यावहारिक सत्ता आहे असे म्हणतात. आणि स्वप्नातल्या वा जागृतीतल्या भ्रमात जे खोटे विषय भासतात, त्यांना प्रातिभासिक सत्ता आहे असे म्हणतात. प्रातिभासिक सत्ता म्हणजे बद्धावस्थेतच निरस्त होणाऱ्या भ्रमांच्या विषयांची सत्ता. वस्तुतः जागृतीतील यथार्थ ज्ञानाच्या किंवा भ्रमांच्या विषयांना सत्ता नाही. दुसरे मत असे की, पारमार्थिक व सांव्यावहारिक अशा दोनच सत्ता. विश्वविषयक यथार्थ ज्ञान व बद्धावस्थेतील निरस्त होणारे भ्रम यांतील विषयांची सत्ता ही सांव्यावहारिक होय. तिसरे मत असे की, पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक अशा तीन प्रकारच्या सत्ता होत. ब्रह्मसत्ता पारमार्थिक, विश्वसत्ता व्यावहारिक आणि बद्धावस्थेतील भ्रमविषयांची सत्ता प्रातिभासिक. या तिन्ही मतांच्या बाबतीत अद्वैत वेदान्ताचा आग्रह नाही.

ब्रह्म हे निर्गुण व निर्विकार आहे व तेच एक सत्य आहे. असा सिद्धांत मानल्यावर ब्रह्म जे जगताचे कारण आहे असे मानण्याने अद्वैत सिद्धांताचा बाध होतो; ब्रह्म व जगत अशी दोन सत्ये ठरतात. यावर उत्तर असे की जगत हे मायामय आहे. शुक्तीवर रजताचा किंवा रज्जूवर सर्पाचा जसा भास होतो, तसा जगताचा ब्रह्मावर भास होतो; या आभासालाच शंकराचार्य अध्यास म्हणतात. अध्यास म्हणजे आरोप. ब्रह्माचे जगत्कारणत्व हा ब्रह्मावरचा अध्यास आहे; विश्व हा अध्यास आहे हा अध्यास ब्रह्मामध्ये आश्रित असलेल्या मायाशक्तीमुळे उत्पन्न होतो. ही मायाशक्ती म्हणजेच अविद्या होय. काही वेदांती माया व अविद्या यात भेद करतात. ब्रह्माश्रित शक्ती माया व जीवाश्रित ती अविद्या, अविद्या रूप मायाशक्तीची दोन कार्ये आहेत; आवरण व विक्षेप. आवरण म्हणजे सत्य वस्तूवरचे झाकण व विक्षेप म्हणजे सत्य अधिष्ठानावर दिसणारे

विविध प्रकारचे जगत. आवरण व विक्षेप करणारी शक्ती म्हणजे अविद्या. अविद्या शब्दाने मिथ्याज्ञानजनक विद्याविरोधी शक्ती, संस्कार व मिथ्याज्ञान यांचा बोध होतो.

ब्रह्माची मायाशक्ती त्रिगुणात्मक आहे. ती समग्र माया ब्रह्माचा उपाधी आहे. हा उपाधी ब्रह्माचे विशेषण आहे. समग्रउपाधिसहित ब्रह्म किंवा समग्र-उपाधिमर्यादित ब्रह्म म्हणजेच सर्वशक्तिसमन्वित सर्वज्ञ ईश्वर होय. समग्र माया हा उपाधी ब्रह्माला वश आहे; परंतु जीव उपाधितंत्र आहे. ईश्वर शब्दाचा अर्थ सर्व विश्वाचा नियंता व कर्तुम्, अकर्तुम्, अन्यथा कर्तुम् समर्थ असा होतो. मायेची आवरणशक्ती ईश्वराला बाधत नाही. ती केवळ जीवाला बाधते व बंध निर्माण करते. वस्तुस्वरूप समजू न देणे हे आवरणशक्तीचे कार्य आहे. 'मी अज्ञ आहे' अशी जाणीव केवळ जीवात्म्यालाच होते. ईश्वराला नव्हे; म्हणून ईश्वराला बंध नाही.

ही ब्रह्माची मायाशक्ती म्हणजेच सांख्याची त्रिगुणात्मक प्रकृती होय. फरक एवढाच की सांख्यशास्त्रकार प्रकृतीला स्वतंत्र मानतात; शंकराचार्या-प्रमाणे ईश्वराश्रित किंवा जीवाश्रित मानीत नाहीत आणि मिथ्या मानत नाहीत. परंतु सांख्याप्रमाणेच शंकराचार्य त्रिगुणात्मक प्रकृतीला म्हणजे मायेला विश्वाचे उपादान कारण म्हणजे परिणामकारण मानतात. प्रकृती ही स्वयं-मिथ्या आहे. ती विश्वाभासाला ब्रह्मरूप अधिष्ठानावर निर्माण करते. ज्या-प्रमाणे चक्षूच्या पित्तदोषाने शंख हा पीत वर्णाचा आहे असा भ्रम शंखरूप अधिष्ठानावर निर्माण होतो, त्याप्रमाणे जीवाचा माया हाच दोष: म्हणून ती ब्रह्मरूप अधिष्ठानावर विश्वाभास निर्मिते. मायोपाधिक ईश्वर हा सर्वतंत्र स्वतंत्र असल्यामुळे तो विश्वाभास मायेच्या द्वारे लीला म्हणून नटाप्रमाणे निर्माण करतो. प्रेक्षक नटाचे नाटच पहातात; परंतु नटाचे वास्तव रूप त्यांना दिसत नाही; तसेच ईश्वराचे स्वरूप जीवांना दिसत नाही.

ही मायाशक्ती ब्रह्म आहे की ती ब्रह्माहून भिन्न आहे ? ब्रह्म म्हणजे सत्; माया ही सत् आहे की असत् आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर शंकराचार्य व त्यांचे अनुयायी असे देतात : ती सत् आहे असे म्हटल्यास तिच्यात विकार किंवा बदल होणे शक्य नाही. कारण सत् म्हणजे न बदलणारे, नित्य. ती विकार पावते, परिणामी असते. ब्रह्म बदलत नाही, विकार पावत नाही. ब्रह्म कूटस्थ नित्य म्हणणे सत् आहे; म्हणून ती ब्रह्म नव्हे. ती असत्‌ही नव्हे. असत् म्हणजे केव्हाही नसणारे; जसे शशशृंग. ती सत् ही नाही व असत्‌ही नाही. सत् किंवा

असत् म्हणून तिचे निर्वचन म्हणजे प्रतिपादन होऊ शकत नाही; म्हणून तिला अनिर्वचनीय म्हणतात. ती अनिर्वचनीय आहे म्हणून शुक्तिरजत किंवा रज्जुसर्प यांच्याप्रमाणे कल्पित आहे, असे म्हणावे लागते. कल्पित म्हणजे अध्यस्त आहे. तिचे कार्य विश्व; तेही सत् किंवा असत् म्हणून निर्वचनीय नाही. कारण ते उत्पन्न होते व नाश पावते. जे उत्पन्न होते व विनाश पावते त्याला स्थितीही नसते. जेव्हा स्वप्न पडते तेव्हा स्वप्नातील रथ, अश्व, मार्ग, सारथी व मालक हे जसे स्वप्नकाली नसतात, तसेच विश्वही त्याच्या स्थितिकाली नसते. म्हणजेच ते मिथ्या आहे. मिथ्या म्हणजे ज्या अधिष्ठानावर पदार्थ भासतो परंतु भासकालीसुद्धा त्या अधिष्ठानावर नसतो तो पदार्थ होय. शून्यवादीसुद्धा अनिर्वचनीयत्वाच्या तर्कपद्धतीने विश्व मिथ्याच मानतात त्याप्रमाणे विश्व मिथ्या मानावे; परंतु ब्रह्म ही सत्य मानण्याची आवश्यकता नाही, असा आक्षेप घेतला जातो. त्याचे उत्तर असे, की भ्रम हा सत्य अधिष्ठानावर होत असतो. सत्य अधिष्ठानावर असत्याचा आरोप हेच भ्रमाचे लक्षण होय. यासच शंकराचार्य सत्यानृतांचे मिथुन म्हणतात. भ्रमनिरास व्हावयाचा म्हणजे, अमुक एक ज्ञान वाटते ते ज्ञान नव्हे तर तो भ्रम आहे, असे सिद्ध करावयाचे. यासाठी काही तरी सत्य अधिष्ठान दिसावे लागते. नाहीतर भ्रमनिरास किंवा मिथ्याज्ञाननिरास होऊ शकत नाही. खरे काय हे कळल्याशिवाय खोटे काय ते ठरत नाही. मिथ्याज्ञाननिरास झाल्याशिवाय मोक्ष शक्य नाही. कारण मिथ्याज्ञाननिवृत्ती हेच मोक्षलक्षण आहे. शून्यवादी हे मोक्षवादी आहेत. त्यांना मोक्षाकरिता मिथ्याज्ञाननिवृत्तीची आवश्यकता आहे. कोणतीही केवळ तर्कनिष्ठ विश्वविषयक उपपत्ती ही संशयरहित स्वरूपात मांडता येणे शक्य नाही; म्हणूनही विश्वाचे अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होते. अनिर्वचनीयत्वावरून विश्वज्ञानाचे भ्रमत्व सिद्ध होते. मायावाद ही परिणामवादाप्रमाणेच तर्कनिष्ठ उपपत्ती आहे. म्हणून तिच्यावरही विरोधी तर्काने आक्षेप येऊ शकतो; परंतु वेदान्तश्रुती ही स्वतःप्रमाण असल्यामुळे हा मायावादी दुर्बल तर्क तिच्या आधारे सबल ठरतो.

मिथ्याज्ञाननिरास म्हणजे मोक्ष, असे वर सांगितले. 'आत्माच अनात्मा आहे' असा भ्रम म्हणजे मिथ्याज्ञान. मी जग जाणतो; मी भार्या, पुत्र, धन इ. इच्छितो; मी सुखी वा दुःखी आहे; मी द्वेष करतो, कर्म करतो; अशा प्रकारचा आत्म्यावर अंतःकरणाच्या ऐक्याचा अध्यास आहे. कारण जग जाणणे; भार्या, पुत्र, धन इत्यादींची इच्छा असणे; सुख दुःख असणे; द्वेष करणे; प्रयत्न करणे इ. बुद्धीचे किंवा अंतःकरणाचे धर्म आहेत. 'मी आहे' असा हा अध्यास

अंतःकरणाचा असल्यामुळे ज्ञानेच्छाद्वेष, सुखदुःख, कृती इ. माझ्या ठिकाणी आहेत असा भ्रम 'अंतःकरणच मी आहे' अशा भ्रमामुळे उत्पन्न होतो. बुद्धिवृत्तीचा विश्व हा विषय आहे. विश्वाचा अध्यास अंतःकरणामुळे उत्पन्न होतो. जागृती, स्वप्न, सुषुप्ती ह्या अंतःकरणाच्या अवस्था आहेत. जागृती व स्वप्न या अवस्था अंतःकरणाच्या असून सुषुप्ती ही अंतःकरणरूप कार्याचे बीज जी अविद्याशक्ती तिचे स्वरूप आहे. सुषुप्तीत काही समजत नाही, ज्ञान नसते म्हणून त्या अवस्थेस अविद्या म्हणतात. हे सबीज अंतःकरण हाच आत्म्याच्या किंवा ब्रह्माच्या जीवत्वाचा उपाधी होय. ज्ञानेंद्रिये व कर्मेंद्रिये त्याचप्रमाणे सूक्ष्म पंचमहाभूतांचे अंश यांच्यासह अंतःकरण म्हणजे सूक्ष्म शरीर होय व पंचमहाभूतांच्या मिश्रणाने निर्माण झालेला देह हे स्थूल शरीर होय. लिंगदेह ह्या स्थूल शरीरास स्वीकारतो तेव्हा जीव जन्मला असे आपण म्हणतो. आणि लिंगदेह ह्या स्थूल शरीरास जेव्हा सोडतो तेव्हा जीव मेला असे आपण म्हणतो. जीवाचा म्हणजे अंतःकरण परिच्छिन्न आत्म्याचा वस्तुतः जन्म किंवा मृत्यू होत नाही. तो अमर आहे. अंतःकरणाचा आत्म्यावर तादात्म्याचा अध्यास असेपर्यंत तो बद्ध आहे असे म्हटले जाते व तत्वज्ञान म्हणजे निर्गुण ब्रह्माचा अखंड साक्षात्कार झाला म्हणजे या तादात्म्याध्यासाचा नाश होतो. यासच मोक्ष म्हणतात.

ईश्वर व जीव हे उपाधीमुळे झालेले शुद्ध चैतन्याचे भेद आहेत व उपाधी मिथ्या असल्यामुळे जीवत्व व ईश्वरत्व हेही मिथ्या आहेत असे सिद्ध होते. उपाधिशून्य ब्रह्म हेच ईश्वराचे व जीवाचे सत्य स्वरूप होय. शंकराचार्यांच्या पंडित अनुयायांनी ह्या उपाधिसंबंधाच्या बाबतीत अनेक परस्परविरोधी अशा उपपत्ती सांगितल्या आहेत. सुरेश्वराचार्यांचा आभासवाद, 'विवरण'कार प्रकाशात्मयती व 'संक्षेपशारीरक'कार सर्वज्ञात्ममुनी यांचा प्रतिबिंबवाद, वाचस्पतिमिश्रांचा अवच्छेदवाद आणि 'इष्टसिद्धि'कार विमुक्तात्मयतींचा दृष्टिसृष्टिवाद असे चार वाद प्रसिद्ध आहेत.

आभासवाद : अज्ञानात म्हणजे मायेत आत्म्याचे प्रतिबिंब दिसते म्हणजे आत्म्याचा आभास उत्पन्न होतो. त्यामुळे आत्मा त्या आभासापासून वेगळा बिंबरूपाने म्हणजे स्वरूपाने दिसत नाही. तो उपाधीशी म्हणजे अज्ञानाशी एकरूप होतो. अज्ञानातील आत्म्याचा जो आभास त्यास चिदाभास म्हणतात. त्या चिदाभासाशी एकरूप असा भासणारा आत्मा जीवांचा व सर्व विश्वाचा अंतर्यामी, साक्षी आणि जगत्कारण म्हणून उपनिषदांनी सांगितला आहे. तोच

ईश्वर होय. सर्वसामान्य अज्ञानापासून म्हणजे मायेपासून उत्पन्न झालेली भिन्नभिन्न बुद्धी किंवा अंतःकरणे हा उपाधी होय. भिन्न भिन्न अहंकारबुद्धी-मधील आत्म्याच्या प्रतिबिंबाशी म्हणजे आभासाशी आत्मा एकरूप भासतो; असा हा आत्मा म्हणजेच जीव; तो नाना आहे; कर्ता, भोक्ता, प्रमाता तोच. प्रत्येक देहातील अंतःकरणबुद्धी भिन्न असल्यामुळे बुद्धीतील चिदाभासाशी एकरूप झालेले चैतन्यही जणू काय भिन्न आहे असे प्रतीत होते. अज्ञान म्हणजे माया; ही सर्वत्र एकच असल्यामुळे तिचे कार्य अंतःकरण हे भिन्न असले तरी साक्षी मायारूप झाल्यामुळे त्याच्यात म्हणजे ईश्वरात भेद पडत नाहीत. 'तत्वमसि' या महावाक्यातील 'तत्' पदाचा मायेतील चिदाभासाशी एकरूप असलेला आत्मा हा अर्थ आहे आणि 'त्वम्' पदाचा बुद्धिरूप भिन्न भिन्न उपाधींतील आभासाशी एकरूप झालेला आत्मा हा अर्थ आहे. दोन्ही पदांनी शुद्ध आत्मा हाच लक्षित होतो. आभास म्हणजे प्रतिबिंब होय. तो आभास अनिर्वचनीय आहे; म्हणजे तो जड व अजड यांच्याहून भिन्न की अभिन्न याचे निर्वचन शक्य नाही. तो मिथ्या आहे; त्याची निवृत्ती म्हणजे मोक्ष होय. या लक्षणेस जहदजहल्लक्षणा म्हणतात. वाच्यार्थाचा काही अंश टाकणारी जहत् व काही अंश ठेवणारी (अजहत्) लक्षणा. जीव आणि ईश शुद्धब्रह्माची प्रतिबिंबे म्हणजे आभास असल्यामुळे आभासरूपाने जीव आणि ईश्वर मिथ्या होत; असा आभासवादाचा अभिप्राय आहे.

प्रतिबिंबवाद : या मताप्रमाणे प्रतिबिंब म्हणजे उपाधीच्या द्वारा प्रतीत होणारे बिंब. ते मिथ्या नसते. सरोवरातील चंद्राचे प्रतिबिंब चंद्रबिंबाहून निराळे नसते. सरोवर हा उपाधी; या उपाधीच्या द्वारे दिसणारे ते चंद्रबिंबच असते. तत्त्व-ज्ञानाने उपाधिनिरास होतो, प्रतिबिंबाचा नव्हे. 'विवरण'कारांच्या मते अज्ञान या उपाधीने युक्त बिंब-चैतन्य ईश्वर होय आणि भिन्न भिन्न अंतःकरणे व अंतःकरणांचा सुषुप्तीमधील संस्कार यांनी युक्त अशा अज्ञानात प्रतिबिंबित झालेले चैतन्य जीव होय. 'संक्षेपशारीरक'कारांच्या मते संबंध सर्वसामान्य अज्ञानात म्हणजे मायेत प्रतिबिंबित झालेले चैतन्य जीव होय. अज्ञानरूप उपाधीने सहित बिंबचैतन्य हे शुद्ध चैतन्यच होय. 'विवरण' आणि 'संक्षेप-शारीरक' यांच्याप्रमाणे अज्ञान एकच, परंतु बुद्धिरूप अंतःकरणे अनेक असल्यामुळे जीव अनेक ठरतात. प्रतिबिंब हा आभास नव्हे. बिंबाहून प्रतिबिंब निराळे नसते. उपाधीद्वारा बिंबाचे ग्रहण होते तेव्हा बिंबासच प्रतिबिंब म्हणतात व बिंब हे आत्म्याचे शुद्ध स्वरूपच होय. येथेही 'तत्' व 'त्वम्' या पदांची शुद्ध आत्म्यावर जहदजहल्लक्षणाच आहे. अज्ञानाचा विषय व आश्रय ब्रह्मच.

अज्ञानाने शुद्ध ब्रह्मावर विश्वाचा किंवा अंतःकरणाचा अध्यास होतो म्हणून शुद्धब्रह्म हा अज्ञानाचा अधिष्ठानरूप विषय होय; त्याचप्रमाणे अज्ञान व अज्ञानाची जगत व अंतःकरण ही कार्ये शुद्ध ब्रह्मावरच आश्रित; असा 'विवरण'कार व 'संक्षेपशारीरक'कार यांचा अभिप्राय आहे. वाचस्पतिमिश्र 'भामती'मध्ये ब्रह्म अज्ञानाचा विषय मानतात परंतु आश्रय मानत नाहीत. अज्ञानाचा आश्रय त्यांच्या मते जीवच होय; असा हा सुप्रसिद्ध मतभेद आहे.

अवच्छेदवाद : अज्ञानाचा विषय म्हणजे विश्वाध्यासाचे अधिष्ठान बनलेले चैतन्य ईश्वर होय व अज्ञानाचा आश्रय जीव होय. अज्ञान हा जीवाचा उपाधी होय. अज्ञान म्हणजे मायाशक्ती. ती प्रत्येक जीवाची भिन्न आहे म्हणून जीवही भिन्न आहे. उपाधिभेदामुळे उपहिताचा (उपाधियुक्ताचा) भेद होतो. अज्ञानाचीच परिणती अंतःकरण होय. अज्ञान भिन्न तसे अंतःकरणही भिन्न आहे. अंतःकरणाने अवच्छिन्न म्हणजे वेगळे पाडलेले चैतन्य म्हणजे जीव होय. अज्ञान किंवा अंतःकरण हे अवच्छेदक व चैतन्य अवच्छेद्य होय. अज्ञान या उपाधीने युक्त चैतन्य म्हणजे जीव हाच जगाचे उपादान कारण होय. म्हणून प्रत्येक जीवाचे जगत भिन्न आहे. अनेक जीव, एकच चंद्र किंवा सूर्य पहातात असे आपण म्हणतो. परंतु प्रत्येक जीवाचा चंद्र वा सूर्य निरनिराळा असतो. प्रत्येक जीवाची प्रत्येक भिन्न सृष्टी आहे. ती भिन्न असली तरी तिच्यात सादृश्य असल्यामुळे आपण म्हणतो, की सर्वांना दिसणारा एकच चंद्र किंवा सूर्य. वस्तुतः प्रत्येकाचा चंद्र वा सूर्य निराळा आहे. मायाशक्ती किंवा अज्ञान एक नाही. अज्ञानाने अनवच्छिन्न चैतन्य ईश्वर होय व अज्ञानाने अवच्छिन्न चैतन्य जीव होय, म्हणून जीवाला ईश्वराचा अंश म्हणतात.

दृष्टिसृष्टिवाद : 'इष्टसिद्धि'कार विमुक्तात्मयती व इतर काही अद्वैती आचार्य दृष्टिसृष्टिवाद सांगतात. अज्ञान या उपाधीसह असलेले बिंब चैतन्य ईश्वर होय व अज्ञान या उपाधीतील प्रतिबिंबरूप चैतन्य जीव होय; अथवा, अज्ञान या उपाधीने रहित शुद्ध चैतन्य ईश्वर होय. अज्ञान हे सर्व एकच; त्यात भेद नाही. त्यामुळे जीवही एकच आहे. जीव हाच अज्ञानवश होऊन जगताचे उपादान कारण व कर्ता बनतो. सर्वदृश्य विश्व प्रातीतिक आहे, म्हणजे विश्वाचे अस्तित्व ज्ञानाबाहेर नाही. जगाचे ज्ञान म्हणजेच जग. हे ज्ञान म्हणजेच दृष्टी होय. दृष्टी हीच सृष्टी. अनेक जीव दिसतात; हा भ्रम होय. देह भिन्न दिसतात म्हणून जीव भिन्न वाटतात. एकच जीव व तो एकच मुक्त होतो. एकाच जीवाला गुरूच्या व शास्त्राच्या उपदेशाने श्रवणमननादी दृढ होऊन आत्म-

साक्षात्कार झाला म्हणजे मोक्ष होतो, अनेक मुक्त नाहीत. एकच मुमुक्षू व तोच मुक्त होतो. वामदेव, शुक, जनक इत्यादी मुक्त झाले असे जे शास्त्रात सांगितले आहे तो अर्थवाद होय. मधुसूदन सरस्वती 'सिद्धांतबिंदू'त दृष्टिसृष्टि-वादास वेदान्ताचा मुख्यसिद्धांत म्हणून निर्दिष्ट करतात.

हे परस्परविरोधी वाद एकाच केवलाद्वैतवादात उद्भवलेले आहेत. त्यांपैकी कोणता वाद खरा व कोणता खोटा असा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्यावर 'वार्तिक'कार सुरेश्वराचार्य यांचे उत्तर असे आहे: प्रत्यगात्मा म्हणजे अंतरात्मा; तो नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचा आहे; हे सिद्ध करण्याकरिताच हे वाद उत्पन्न झाले आहेत. म्हणून या वादांपैकी अंतरात्म्याबद्दल निश्चय ज्याच्याने होईल तो वाद मुमुक्षूने स्वीकारावा. अंतरात्म्याच्या निश्चयास लागणारी यांपैकी कोणतीही प्रक्रिया परस्परविरोधी असली तरी योग्यच होय. कारण सर्व प्रक्रियांचे एकच उद्दिष्ट आहे.

उपनिषदांमध्ये, आत्मज्ञानाकरिता एकाच आत्मरूप तत्वापासून विश्वाची सृष्टी कशी झाली, हे सांगितले आहे. 'छांदोग्य उपनिषदा'तील सहाव्या अध्यायात सृष्टिप्रक्रिया सांगण्याच्या प्रारंभी अशी प्रस्तावना केली आहे की, 'ज्या एकाच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते असे तत्व मी तुला सांगतो', असे श्वेतकेतूला त्याच्या उद्दालक पित्याने म्हटले. अनेक प्राचीन उपनिषदांत एकाच तत्वातून विश्वाचा पसारा कसा झाला याचे प्रतिपादन केले आहे. 'बृहदारण्यक उपनिषदा'तही 'एका आत्मतत्वाच्या ज्ञानाने विश्वाचा विस्तार समजला असे होते', असे याज्ञवल्क्याने आपल्या मैत्रेयी या प्रिय पत्नीला सांगितले आहे. उद्दालक व याज्ञवल्क्य प्रस्तुतच्या संदर्भात कार्य व त्याचे उपादान कारण यांचे अद्वैत सांगून कार्यकारणभावाच्या उपपत्तीच्या द्वारे एका अद्वितीय तत्वाचा बोध करून देतात. कारणाहून कार्य हे अनन्य म्हणजे अन्य नसते म्हणून कारणज्ञान हेच सर्व कार्याचे ज्ञान होय; कार्य हे केवळ नाममात्र व कारण हेच सत्य होय; असा या उपपत्तींचा अर्थ आहे. यावरूनच शंकराचार्यांनी कार्य हे मिथ्या आहे म्हणून कारणत्वही मिथ्या आहे असा निष्कर्ष काढला.

कार्यकारणभाव: भारतीय दर्शनांमध्ये कार्यकारणभावाच्या मुख्य चार उपपत्ती म्हणजे संघातवाद, आरंभवाद, परिणामवाद व मायावाद किंवा अनिर्वचनीयतावाद सांगितल्या आहेत. अणूंचा समुदाय म्हणजेच कार्य. कार्य हे समुदायाहून वेगळे नाही, असा हा बौद्धांच्या संघातवादाचा अभिप्राय आहे. आरंभवाद वैशेषिकांचा. परमाणूपासून कार्ये उत्पन्न होतात; उत्पत्तीपूर्वी ती

नसतात. त्यांचा आरंभ होतो. सांख्यांचा परिणामवाद; नित्य म्हणजे शाश्वत काल असणाऱ्या त्रिगुणात्मक प्रकृतीपासून महत्, अहंकार, पंचतन्मात्रे, पंचज्ञानेंद्रिये, पंचकर्मेंद्रिये व पंचमहाभूते उत्पन्न होतात. म्हणजे सर्व दृश्य विश्व उत्पन्न होते. महदादी कार्ये हे प्रकृतीचे परिणाम होत. ते प्रकृतीमध्येच तिरोभूत म्हणजे गुप्त असतात. कारणातच कार्य उपपत्तीपूर्वीही गुप्तपणे राहिलेले असते. त्याचा आविर्भाव म्हणजे प्रकटीकरण झाले, म्हणजे कार्य उत्पन्न झाले असे आपण म्हणतो. परिणामवादास सत्कार्यवादही म्हणतात. शंकराचार्यांनी वरील तिन्ही वाद चुकीचे ठरवून कार्यकारणभावाची कल्पनाच अनुपपन्न ठरविली आहे. मूळ कारणच सत्य व कार्य हे म्हणजे सर्व सृष्टी हा अध्यास आहे, मिथ्या आहे, असे निश्चितपणे सांगितले. यालाच अनिर्वचनीयतावाद किंवा मायावाद म्हणतात. त्यामुळे एका कारण म्हणून मानलेल्या तत्वाच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते, ही उपनिषदांतील प्रतिज्ञा समर्थनीय ठरते. केवळ मूळ तत्वाच्या ज्ञानाचे साधन म्हणूनच सृष्टिप्रक्रिया उपनिषदे सांगतात, असा निष्कर्ष त्यांनी काढला आहे. त्यामुळे उपनिषदांमध्ये सांगितलेल्या सृष्टिप्रक्रियांमध्ये ‘ विगान ’ म्हणजे विसंगती असली, तरी सृष्टिप्रक्रियेचे ज्ञान हे मुख्य उद्दिष्ट नाही; अंतिम तत्वज्ञानाकरिताच ती सांगितली आहे व त्या तत्वाच्या बाबतीत श्रुतीत मतभेद नाही; मुख्य तात्पर्याचा विषय एकच अद्वितीय मूलतत्व होय व प्रयोजन तत्वज्ञानजन्य मोक्ष होय.

जीवन्मुक्त :

तत्वज्ञानाने मिथ्याज्ञानाचा नाश होऊन तत्क्षणीच मोक्षप्राप्ती होते व मोक्ष प्राप्त झाल्याबरोबर जन्ममरणपरंपरा संपते, असा सिद्धांत आहे. या सिद्धांताप्रमाणे तत्वज्ञानाने तत्क्षणीच मिथ्याज्ञानाचा नाश होऊन मोक्ष मिळाल्याबरोबर मुक्ताचा वर्तमान देहसुद्धा नष्ट होतो की नाही? या प्रश्नाचे उत्तर वर्तमान देह रहातो असे आहे. या स्थितीत ज्ञान्याला जीवन्मुक्त म्हणतात. तत्वज्ञानाने मिथ्याज्ञानाचा नाश जसा होतो तसे कर्मही दग्ध होते म्हणजे प्रारब्ध, संचित व क्रियमाण या त्रिविध कर्मापैकी संचित नष्ट होते व क्रियमाणाने अदृष्ट निर्माण होत नाही. परंतु प्रारब्ध शिल्लक रहाते व त्याबरोबर अविद्येचा लेशही शिल्लक रहातो. याला लेशानुवृत्ती म्हणतात. अविद्या ही या स्थितीत पोचट झालेली असते. वर्तमान देह हा प्रारब्धकर्मानेच उत्पन्न झालेला असतो व प्रारब्ध कर्माचा भोगानेच क्षय होतो. कुंभाराचे चाक फिरत असता त्या चाकावरील घट काढून घेतला, तरी त्या चाकाची गती काही काळ शिल्लक

राहते, किंवा हातातून सुटलेला बाण वेग संपेपर्यंत गतिमान राहतो (गीताभाष्य १३–२३); तसेच जीवनमुक्ताच्या देहाचे असते.

जीवन्मुक्त हा जी कर्मे करतो त्यांसच क्रियमाण म्हणतात. त्यांचे त्याला बंधन प्राप्त होत नाही म्हणजे त्या कर्मांपासून पाप किंवा पुण्य उत्पन्न होत नाही. अशा स्थितीत जीवन्मुक्त विधिनिषेधातीत असतो. अशा स्थितीत तो हिंसा, असत्य इ. निषिद्ध कर्माचे आचरण करतो की नाही असा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्याचे उत्तर असे : जीवन् मुक्ताचे चित्त शमदमादी अंतरंग साधनांनी शुद्ध झालेले असते; शुद्ध म्हणजे रागद्वेषादिविकाररहित; त्याशिवाय साक्षात्कार शक्य नसतो. शमदमादी व मैत्रीकरुणादी हा त्याचा स्वभाव बनलेला असतो; तो कामक्रोधरहित होतो; निषिद्ध कर्मे किंवा अन्य सकाम कर्मे त्यामुळे तो आचरू शकत नाही; साधकाची जी साधने तीच सिद्धाची लक्षणे (स्वभाव) बनतात ('गीताभाष्य' २–५५). काही पश्चिमी विद्वान् असा आक्षेप घेतात, की भारतीय मोक्षशास्त्राप्रमाणे जीवन्मुक्त हा विधिनिषेधाच्या बाहेर असतो म्हणून त्याला नैतिक वर्तनाचे बंधन नसते. वरील विवरणाने हा आक्षेप चुकीचा ठरतो. कारण उच्चतम नीति हे साक्षात्कारसाधन व मुक्त लक्षण आहे. सुरेश्वराचार्यांनी 'नैष्कर्म्यसिद्धि' या ग्रंथात अशा तऱ्हेच्या आक्षेपाचे विस्ताराने खंडन केले आहे; (पहा :– मोक्ष).

वेदवादी द्वैतदर्शने :

शंकराचार्यानंतर प्रस्थानत्रयी व त्यांपैकी विशेषतः 'ब्रह्मसूत्रे' यांच्यावर विश्वसत्यत्व वा ईश्वर, जीव व जगत यांचे सत्यत्व मानणाऱ्या भास्कर, रामानुज, मध्व, श्रीकंठ, श्रीकर, वल्लभ, विज्ञानभिक्षू इत्यादी आचार्यांची भाष्ये व त्यांचे संप्रदाय उत्पन्न झाले. कपिल, कणाद, इत्यादिकांनी विश्वसत्यत्ववाद वा ईश्वर, जीव व जगत यांचा सत्यत्ववाद हा शुद्ध तार्किक उपपत्तीच्या आधारावर मांडला. ते श्रुतिविरुद्ध व परस्परविरुद्ध तर्क आहेत म्हणून ते त्याज्य आहेत असा शंकराचार्यांचा दावा होता. हा दावा हाणून पाडून ईश्वर, जीव व जगत ही तिन्ही सत्ये श्रुतीच्या व श्रुत्यनुकूल तर्कांच्या आधारे वरील आचार्यांनी मांडण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी श्रुतीचा केवलाद्वैतपर अर्थ होऊ शकत नाही हे वाक्यमीमांसेच्या आधारे व या अद्वैतास प्रतिकूल असलेल्या तर्कांनी सिद्ध करण्याचा प्रखर प्रयत्न केला. शंकराचार्यानंतर रामानुजांपासून श्रुतिप्रामाण्यावर आधारलेल्या द्वैती दर्शनांचा उत्कर्षकाल येतो; त्यामुळे शांकर-

तत्वज्ञानाच्या पंडितांच्या ग्रंथांचा द्वैती दर्शनांचे खंडण हा अत्यंत महत्वाचा विषय बनतो (पहा :– द्वैतवाद; विशिष्टाद्वैतवाद).

पहा : शांकराचार्य; प्रमाणमीमांसा.

संदर्भ --

१. जोशी, लक्ष्मणशास्त्री – संपा. धर्मकोश : उपनिषत्कांडम् (शांकर-भाष्यसहितं), खंड २ रा, भाग १,२,३ व ४, वाई, १९४९–५०.
२. धर्मराजाध्वरींद्र, वेदान्तपरिभाषा, कलकत्ता विद्यापीठ प्रकाशन, कलकत्ता, १९२७.
३. पद्मपादाचार्य व प्रकाशात्मयती, पंचपादिका व पंचपादिकाविवरणं च, शासकीय प्राच्यविद्यामाला, मद्रास, १९५८.
४. मंडनमिश्र, ब्रह्मसिद्धि, शासकीय प्राच्यविद्यामाला, मद्रास, १९३७.
५. मधुसूदन सरस्वती, सिद्धांतबिंदू, चौखंबा संस्कृत माला, वाराणसी, १९२८.
६. विद्यारण्य, पंचदशी निर्णयसागर मुंबई, १९१८.
७. विमुक्तात्मयती, इष्टसिद्धि, प्राच्यविद्यासंस्था, बडोदे, १९३३.
८. शंकराचार्य, वाचस्पतिमिश्र, अमलानंद, अप्पय्यदीक्षित, ब्रह्मसूत्रशांकर-भाष्यम् भामतीकल्पतरूपरिमलोपेतम्, निर्णयसागर, मुंबई, १९१७.
९. शंकराचार्य श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यम्– २ भाग वाणीविलास, श्रीरंगम्.
१०. सर्वज्ञात्ममुनी, संक्षेपशारीरकम् चौखंबा संस्कृत माला, वाराणसी, १९१३.
११. सुरेश्वराचार्य, नैष्कर्म्यसिद्धि, चौखंबा संस्कृतमाला, १९०४.



श्री. दि. मा. खैरकर

व्यासप्रणीत कर्मांचे समाजशास्त्र :३:

मागच्या लेखांकात केवळ सैद्धांतिक अध्यात्मवादात रमण्यापेक्षा प्रत्यक्ष रीतीने अनुभव घेऊन निकोप जीवनदृष्टी प्राप्त करता येईल या मुद्याचा आम्ही उल्लेख केला, जगाचे निरीक्षण केले असता इतिहासपूर्व कालापासून तो आतापर्यंत मानवाने याच रीतीने ज्ञान प्राप्त केले असून अजूनही तो याच रीतीने ज्ञान प्राप्त करतो असे आपणास दिसून येते, मनुष्य आपली वास्तविक किंवा भ्रामक गरज पूर्ण करण्यासाठी कोणती तरी कृती करतो. या कृतीच्या परिणामांचे निरीक्षण करतो. व हे परिणाम आपली गरज भागविण्याच्या दृष्टीने कितपत योग्य आहेत हे लक्षात घेऊन पुढची कृती करतो. अशा क्रिया व प्रतिक्रियापासून ज्ञान निर्माण होते. मनुष्य कृती करीत आपल्या परिसरात बदल घडवून आणतो; व या बदललेल्या परिसराचे आपल्यावर कोणते परिणाम होतात हे पाहून परिसरात पुढची कृती करतो. आपण केवळ बाह्य परिसराचे अवलोकन केले म्हणजे ज्ञान प्राप्त होते असे नाही. ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी क्रिया व प्रतिक्रिया याचे निष्कामवृत्तीने निरीक्षण करण्याची गरज असते.

जीवशास्त्राचा अभ्यास केल्यास कोणताही जीव क्रिया व प्रतिक्रिया याच्याद्वारेच जीवनात ज्ञान प्राप्त करतो असे दिसते. कोणताही जीव बाह्य परिसरात काही निश्चित क्रिया सतत करीत नाही. तो क्रिया करून परिसरात बदल घडवून आणतो. ह्या बदललेल्या परिसराची त्याच्यावर प्रतिक्रिया होते व त्या प्रतिक्रियांनुसार त्याची पुढील क्रिया घडते. जीवाच्या क्रिया व प्रतिक्रिया यांच्यामुळे केवळ बाह्य परिसरातच बदल घडून येतो असे नाही तर त्यामुळे त्या जीवामध्येसुद्धा बदल घडून येतो.

एखादा प्राणी आपली गरज पूर्ण करण्यासाठी धडपडत असताना तो शिकत असतो. मानसशास्त्रज्ञानी निरनिराळ्या प्राण्यावर प्रयोग करून कोणताही प्राणी प्रयत्न प्रमाद (trial & error) ह्या पद्धतीने शिकतो हे सिद्ध

अनुक्रमणिका

केले आहे. एखादे लक्ष्य समोर ठेवून ज्यावेळी एखादा प्राणी धडपड करतो त्यावेळी तो बहुधा सरळ आपल्या लक्ष्याकडे जात नाही. तो प्रयत्न करतो व तो प्रयत्न करताना त्याच्या हातून चुका घडतात व या चुकाचा अर्थ समजून घेऊनच त्याला आपले चुकीचे ग्रह दूर सारता येतात. जसजसे त्याला परिसराचे जास्त ज्ञान होत जाते तसतशा त्याच्या हातून कमी चुका होतात व शेवटी तो आपले उद्दिष्ट साध्य करतो. मानसशास्त्रज्ञानी प्राणी अंतर्दृष्टीद्वारेही (insight) शिकतो असे सिद्ध केले आहे पण अंतर्दृष्टी प्राप्त होण्यापूर्वी क्रिया करावी लागतेच. ज्यास चुका आणि शिका या पद्धतीने परिसराचा अभ्यास झाला आहे. असा प्राणी प्रयोगाच्या वेळची सर्व परिस्थिती लक्षात घेऊन अंतर्दृष्टीने वागतो. अशा रीतीने सर्व प्राण्यांना कृतीद्वारे ज्ञान प्राप्त होते.

वरील विवेचनावरून सत्यज्ञान हे अगोदरच निश्चित असते व त्यास केवळ ध्यानाने प्राप्त करता येते अशा समजास कोठेही आधार नाही असे आढळून येईल. परिस्थितीबद्धतेमुळे (conditioning) काही ज्ञान प्राप्त होईल. पण परिस्थिती बदलली तर असे ज्ञान टिकून राहात नाही. व्यक्तीस अशा ज्ञानाचा त्याग करावा लागतो व नवीन ज्ञान प्राप्त करावे लागते. म्हणून सत्याचा शोध करण्याची क्रिया अखंडपणे चालली पाहिजे. आपल्या क्रियाचे सत्य ज्ञान सतत शोधले पाहिजे. या रीतीने सत्य शोधण्याच्या रीतीस प्रयोग पद्धती असे नाव देता येईल. एखादी कल्पना धर्मग्रंथातून स्वीकारली व तिचे ध्यान करीत गेले तर त्यामुळे परिसरात आपल्या अंतस्थ किंवा बाह्य गरजा-प्रमाणे बदल घडवून आणता येणार नाही किंवा बाह्य परिसराची आपल्यावर होणाऱ्या प्रतिक्रियेचे आपणास निरीक्षण करता येणार नाही म्हणजे इष्ट ते ज्ञान प्राप्त करता येणार नाही. आपल्या पूर्वजांनी धार्मिक ग्रंथातून आयते ज्ञान प्राप्त केले. स्वतः प्रयत्नानें ज्ञान प्राप्त करून परिसरात बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला म्हणूनच भारत आतापर्यंत स्थिर विचाराच्या चौकटीत गुरफटून राहिला. स्वतःच्या प्रयत्नाने विवेकपूर्वक कर्म करून विकास करण्याचे त्याला साधले नाही.

येथे कोणी अशी शंका घेतील की केवळ अनुभवाच्या मार्गाने मिळवि-लेले ज्ञान उच्च ज्ञान नसते. अनुभवाच्या मार्गाने ज्ञान प्राप्त करणारामध्ये अनेक हट्टी, जडवादी, आदर्शवादी, बुद्धीवादी, धार्मिक व अधार्मिक अशा सर्व प्रकारचे लोक आढळतात. या लोकांनी निरीक्षणाने प्राप्त केलेले ज्ञान एक-सारखे नसून त्यांच्यात मतमतांतरे आढळतात, ही गोष्ट खरी आहे. पण याचे

कारण आपण ज्ञान प्राप्त करताना पुरेसे वस्तुनिष्ठ व निष्काम वृत्तीने निरीक्षण करणारे नसतो हे आहे. आपण ज्या प्रमाणात आपल्या पूर्वग्रहापासून मुक्त असू त्या प्रमाणांत आपणास सत्यज्ञान प्राप्त होऊ शकेल. खरे म्हणजे प्राचीन काळपासून मनुष्य चुका आणि शिका या पद्धतीनेच शिकत आला आहे. त्यामुळेच तो अल्प प्रमाणात कां होईना वस्तुनिष्ठ बनू शकला. आपले रूपाचे ज्ञान आपल्या अपूर्ण निरीक्षणावर व जीवनासंबंधीच्या चुकीच्या प्रमेयावर आधारलेले आहे. पण ही चुकीची प्रमेये कोणती हे शोधावयाचे असेल तर त्यासाठी आपणास प्रयत्नप्रमाद या पद्धतीचाच वापर करावा लागेल.

माणसास सत्यज्ञान कृतिद्वारे अनुभवाने प्राप्त करता येते ही गोष्ट विज्ञानाच्या अभ्यासाने जास्त चांगल्या रीतीने समजू शकते. कोणतेही शास्त्र घ्या. त्या शास्त्राचे ज्ञान केवळ कल्पनेने निर्माण झाले नाही. त्यासाठी माणसाला निरीक्षण करावे लागले. कृती करावी लागली व कृतीचे परिणाम पाहावे लागले. उदाहरणार्थ, आपले शेतीचे शास्त्र घ्या. माणसाने शेती करणे सुरू केल्यावर त्याला कोणत्या पिकास कोणत्या प्रकारची जमीन उपयुक्त आहे, कोणत्या हवामानात कोणते पीक चांगले येते. कोणत्या क्रियेमुळे जमिनीचा कस कमी होतो व कोणती खते दिल्याने तो सुधारतो. इत्यादि गोष्टींचे ज्ञान प्राप्त झाले. माणसाने शेती करणे सुरू केले नसते व शेती करणे सुरू केल्यावर त्यासंबंधी निरनिराळे प्रयोग केले नसते तर त्यास वरील ज्ञान प्राप्त झाले नसते.

ज्योतिषशास्त्रासारखा विषय घेतला तरी हीच गोष्ट दिसून येते. माणसाला ज्योतिषाचे ज्ञान आपोआप प्राप्त झालेले नाही. त्यासाठी निरनिराळ्या वेळी आकाशाकडे पाहून निरनिराळ्या घटनांची नोंद घेणे व त्यावरून निष्कर्ष काढणे आवश्यक होतेच. ज्योतिषशास्त्रज्ञ आकाशस्थ वस्तूंकडे पाहातो. त्यांच्या स्थानात कसे बदल होतात ते पाहतो व त्यावरून निष्कर्ष काढतो. कल्पना, प्रयोग, निरीक्षण व अनुमान ह्याद्वारेच ज्योतिषाचे ज्ञान प्राप्त झालेले आहे. हीच गोष्ट सर्व शास्त्रास लागू पडते. म्हणून कर्माने ज्ञान प्राप्त होते असे आपण म्हटले पाहिजे. एखाद्या वेळी आपण स्वतः कर्म न करता सृष्टीत घडलेल्या बदलाचे अवलोकन करीत असलो तरी त्यामुळे कर्मामुळे ज्ञान प्राप्त होते ह्या विधानास बाधा येत नाही. कारण अशा वेळी वस्तूत जे बदल होतात ह्याचे आपण निरीक्षण केलेले असते. सृष्टवस्तूत बदल न घडता त्या स्थिर राहिल्या तर आपणास ज्ञान होणार नाही. तसेच आपण निरीक्षण करणे सोडून दिले तरी आपणास ज्ञान प्राप्त होणार नाही.

अनुक्रमणिका

कृतीमुळे ज्ञान मिळते हा सिद्धान्त आता इतका मान्यता पावला आहे की शिक्षणशास्त्राने त्याची दखल घेतलेली आहे. शिक्षणशास्त्रात या सिद्धांतास कृतिद्वारे शिक्षण (learning by doing) असे नाव आहे. नुसत्या ग्रंथाच्या वाचनाने जीवनाचा अनुभव येत नाही म्हणून आता सर्व सुधारलेल्या देशात विद्यार्थ्यास कृतीद्वारे शिक्षण दिले जाते. विद्यार्थी काही कृती करून प्रत्यक्ष ज्ञान मिळवतात. म्हणजे एखाद्या विद्यार्थ्यास लाकूडकाम शिकावयाचे असेल तर तो प्रत्यक्ष लाकुडकाम करून लाकडाची व लाकुडकामाच्या साधनाची माहिती मिळवील. त्याला खुर्चीसारखी एखादी वस्तु तयार करण्यासाठी प्रथम योजना तयार करावी लागेल व त्यानुसार तो खुर्ची तयार करील. (ह्या गोष्टी तो केवळ पुस्तकावरून शिकत नाही.) खुर्ची तयार करताना योजना कशी ठरावी व ती कृतीत कशी आणावी. सुतारकाम करीत असताना कोणत्या गोष्टीची दक्षता घ्यावी हे तो प्रत्यक्ष कृती करून शिकतो हे ज्ञान प्राप्त करताना त्याच्या हातून चुका घडतात पण त्या चुका दुरुस्त करूनच त्याला वास्तवतेचे खरे ज्ञान प्राप्त होते.

विज्ञानविषयाच्या ज्ञानामुळे आपली काही बाबतीत मुक्ती होते हे नाकारण्यात अर्थ नाही. मनुष्य रानटी स्थितीत असताना पूर्णपणे निसर्गाच्या अंकित होता. भोवतालचे जग कसे आहे यासंबंधीचे सत्य ज्ञान प्राप्त करण्याऐवजी त्याने जगाच्या स्वरूपाविषयी स्वकपोलकल्पित कल्पना करून घेतल्या होत्या, व त्याप्रमाणे तो जीवन जगत होता. रोगराई देवीदेवतेपासून होते अशी कल्पना करून तो त्या देवतांस संतुष्ट करण्यासाठी निरनिराळी उपाययोजना करीत असे, सध्या रोग कसे होतात व ते कसे टाळावे ह्याचे ज्ञान झाल्यामुळे आपणास अनेक रोगाचे निर्मूलन करणे शक्य झाले आहे, हे सर्व ज्ञान कृती--मुळे प्राप्त झाले आहे व त्यामुळे मनुष्य काही प्रमाणात परिसराच्या प्रभावापासून मुक्त झाला आहे.

पण केवळ विज्ञानाचे वरवरचे ज्ञान प्राप्त झाले म्हणजे आपण आपल्या अज्ञानापासून मुक्त होतोच असे नाही. जास्त खाऊन अजीर्ण होते व त्यापासून अन्य रोग निर्माण होतात ह्याचे ज्ञान झाले म्हणजे मनुष्य जास्त खाणे सोडून देईलच असे नाही. लहानपणापासून त्याला जास्त खाण्याची संवय जडली असेल व तो इतकी दृढ असेल की अजीर्णाने रोग होतात ह्याचे ज्ञान होऊनही तो आपली पूर्वीची जास्त खाण्याची सवय तशीच चालू ठेवील. अतिखाण्याने अजीर्ण होते ह्याचे ज्ञान असले तरी त्याची स्मृती त्याच्या जाणीवेत

अनुक्रमणिका

असेलच असे नाही. अती खाण्यापासून प्राप्त होणाऱ्या आनंदाची स्मृती त्याच्या मनात इतकी प्रबळ असेल की अत्यशनापासून रोग होतात ही गोष्ट तो पार विसरून जाईल. खाण्याचा आनंद, अतिखाण्यापासून अजीर्ण व इतर रोग होतात ह्याची स्मृती जाणिवेच्या पातळीवर येऊ देणार नाही. अतिखाण्यापासून होणाऱ्या आनंदापेक्षा अजीर्णामुळे दुःख होते ह्याची स्मृती प्रबळ होऊन अति-खाण्यापासून होणाऱ्या स्मृतीस मागे सारील तेव्हाच त्याची त्याच्या अतिरेकी खाण्याच्या सवयीपासून सुटका होईल.

कर्मबंधाचे स्वरूप

अतिखाण्याच्या सवयीपासून सुटका होण्यास दोन गोष्टींची आवश्यकता असते. पहिली गोष्ट म्हणजे आपले अतिखाणे व अजीर्ण यांचा परस्पर संबंध आहे हा मुद्दा प्रथम आपल्या लक्षात आला पाहिजे व दुसरी गोष्ट अशी की ह्या गोष्टीचे पूर्ण अवलोकन करून आपली अतिरेकी खाण्याची संवय सुटली पाहिजे. म्हणजे अतिखाण्याच्या परिणामापासून अजीर्णापासून आपली सुटका होईल. दुसऱ्या शब्दात कार्यकारण संबंधापासून आपली सुटका झाली पाहिजे. येथे कार्य म्हणजे अजीर्ण होणे त्याचे कारण म्हणजे आपली अतिखाण्याची वृत्ती किंवा तृष्णा अर्थात आपल्या कर्मामुळे म्हणजे अति-खाण्याच्या संवयीमुळे आपण बांधले गेलो आहो. कोणत्यातरी कारणामुळे आपणास जास्त खाण्याची संवय लागली व अन्नाकडे पाहाण्याची आपली विशिष्ट प्रकारची दृष्टी बनली हाच कर्मबंध होय. आपण ह्या कर्मबंधामुळे परतंत्र झालो, अन्नाचे दास बनलो. जोपर्यंत हा कर्मबंध नष्ट होत नाही. तोपर्यंत त्यापासून इष्ट वा अनिष्ट परिणाम होणारच. ह्या संबंधीच्या कार्यकारणाचे ज्ञान झाले व आपला कर्मबंध नष्ट झाला तरच आपल्याला स्वातंत्र्य मिळू शकते.

अर्थात स्वातंत्र्य म्हणजे कार्यकारण संबंधापासून प्राप्त केलेले स्वातंत्र्य होय. ही गोष्ट आपण लक्षांत घेतली पाहिजे व हे स्वातंत्र्य प्राप्त करून घेण्यासाठी निरनिराळ्या घटनाकडे निष्कामवृत्तीने पाहता आले पाहिजे, एखादा मनुष्य अतिखाण्यामुळे अजीर्ण होते, ह्या सत्याकडे लक्ष देण्याचे सोडून देऊन आपला खादाडपणा तसाच चालू ठेवील तर त्यास ज्ञानही मिळणार नाही व स्वातंत्र्यही मिळणार नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी आपला दृष्टि-कोन व आपण उराशी बाळगलेली मूल्ये यांचे सतत परीक्षण करणे आवश्यक असते.

कर्म आणि ज्ञान

ज्ञान कृतीमुळे प्राप्त होते व ते आपणास स्वातंत्र्य मिळवून देते असे आम्ही मागे म्हटले आहे. हे विधान तेवढेसे बरोबर नाही. या विधानात अचुकतेच्या दृष्टीने थोडे फेरफार करून कोणत्याही बाह्य (overt) कर्मामुळे स्वातंत्र्य मिळत नाही असे आपणास म्हणता येईल. एखादे कर्म केवळ अंधपणे यांत्रिकपणे किंवा अविचाराने करीत गेले असता त्यापासून ज्ञानही मिळणार नाही किंवा स्वातंत्र्यही मिळणार नाही, कर्मामुळे आपणास परिसरात बदल घडवून आणता येतो व त्यामुळे बदलाच्या प्रक्रियेचे निरीक्षण करणे शक्य होते. ह्या निरीक्षणामुळे ज्ञान प्राप्त होते. आपण केलेल्या बाह्य कर्मामुळे नव्हे तर कर्म करीत असता आपण जे निरीक्षण करतो त्या निरीक्षणामुळे आपणास ज्ञान प्राप्त होते. ह्या निरीक्षणाद्वारे जीवनाची गती कशी आहे हे आपणास समजते. एखादे कर्म त्याचा परिणाम कोणता होतो हे न पाहताच आपण करीत गेलो तर त्या कर्माचा आपल्यावर व इतरावर कोणता परिणाम होतो ह्याचे ज्ञान आपणास मिळणार नाही व त्यापासून आपणास मुक्तीही मिळणार नाही.

उदाहरणार्थ एखाद्या माणसास लाकुडकामाचे ज्ञान प्राप्त करावयाचे आहे; तर त्याचे ज्ञान मिळविण्यासाठी तो कृतिद्वारे शिक्षण या सूत्राचा अवलंब करू शकतो. लाकूडकाम करीत असतानांच निरनिराळ्या प्रकारच्या सुतारकामासाठी कोणती निरनिराळी साधने वापरावी, कोणत्या कामासाठी कोणत्या जातीच्या लाकडाचा वापर करावा, काय केले असता आपले काम सुबक होईल इत्यादी गोष्टीचे ज्ञान त्यास प्रत्यक्ष कृतीद्वारे म्हणजे चुका व शिका या पद्धतीने मिळवता येईल. पण त्याला खरोखर लाकूडकाम आवडते किंवा नाही हे पहावयाचे असल्यास त्याने निरनिराळ्या उद्योगात काही दिवस घालवून आपणास लाकूडकामाची कितपत आवड आहे व ते आपल्यास कितपत साधेल हे ठरविता येईल. या शिवाय त्याला आपल्या कर्मामुळे समाजाचे खरोखर हित होते किंवा नाही आपला उद्योग प्रत्यक्षपण समाजाच्या उपयोगी पडेल किंवा नाही किंवा तो समाजात संघर्ष निर्माण करणारा ठरेल या गोष्टीकडे लक्ष द्यावे लागेल. या सर्व गोष्टीचे निरीक्षण न करता तो केवळ सवय म्हणून एखादा उद्योग चालू ठेवील, तर त्यास त्या उद्योगाचे तंत्र अवगत असल्यामुळे तो उद्योग करता आला तरी त्या उद्योगाचे त्याच्या स्वतःच्या किंवा समाजाच्या जीवनातील स्थान

निश्चित करता येणार नाही व तो आपल्या संवयीचा गुलाम म्हणून वागेल व त्याच्या क्रिया त्याला बंधनकारक ठरतील.

अनासक्तीचे महत्व

कोणत्याही वस्तुचा, घटनेचा खरा अर्थ समजून घ्यावयाचा असेल तर आपण त्या वस्तूकडे लाभाच्या दृष्टीने पाहू नये. एखाद्या क्रियेकडे जोपर्यंत आपण लाभाच्या दृष्टीने पाहातो व तिचे दूरवरचे परिणाम लक्षांत घेत नाही तोपर्यंत आपण अनासक्त आहो असे आपणास म्हणता येणार नाही लाभाविषयी आसक्ती सोडणे म्हणजे अनासक्त बनणे होय. एखाद्या वस्तूपासून किंवा कर्मापासून होणाऱ्या संभाव्य लाभाची दृष्टि जर सोडली तर त्या वस्तूकडे, प्रश्नाकडे किंवा कर्माकडे आपल्याला तटस्थतेने, निरपेक्षपणे पाहता येते. हे निरीक्षणच इष्ट कर्म होय. त्यामुळे प्राप्त झालेले ज्ञान आपणास अज्ञानापासून मुक्त करते.

यादृष्टीने पाहिले असता प्रयोगशाळेत काम करणारा प्रत्येक शास्त्रज्ञ अनासक्त असतो असे आपण म्हणू शकत नाही कारण कित्येकदा तो लाभाच्या दृष्टीनेही काम करतो. ज्यावेळी एखादा शास्त्रज्ञ आपल्या समोरील घटनांचे केवळ निरीक्षण करतो त्यावेळी तो पूर्णपणे अनासक्तपणे वागतो असे आपण म्हणू शकतो. पण जेव्हा एखादा शास्त्रज्ञ विशिष्ट शोध लागला पाहिजे अशी आशा धरून संशोधन करतो तेव्हा तो पूर्णपणे अनासक्त आहे असे म्हणता येत नाही. इंजीनियर पूर्वीच्या शास्त्रज्ञाने लावलेले शोध लक्षात घेऊन त्यांच्या सहायाने विशिष्ट उपयुक्त वस्तूचा शोध लावत असतो. तो इंजीनियर ते कार्य स्वतःच्या लाभाकरिता करीत नसेल. पण आपल्या निरीक्षणामुळे अमुकच शोध लागावा अशी त्याची इच्छा असेल व त्या प्रमाणात त्याचे कर्म परिणामाची इच्छा करणारे असेल.

भारताच्या दृष्टीने विचार केल्यास केवळ दैनंदिन जीवनातच नव्हे तर आपल्या संस्कृतीला समजून घेण्यासाठीही आपण अनासक्त वृत्तीने वागले पाहिजे. आपल्या संस्कृतीतील परिपूर्ण (absolute) म्हणून मानलेल्या कल्पनानी ओतप्रोत आहे व त्या कल्पना शाश्वत सत्ये होत असे आपण समजून चालतो पण आपल्या संस्कृतीची निर्मितीसुद्धा केवळ परिपूर्ण कल्पनानी झाली नाही तर लोकांच्या कृतीद्वारे तिची घडण झाली आहे. तिच्यात उत्कृष्ट तत्वे जशी आहेत त्याचप्रमाणे त्याज्य भागसुद्धा आहे. समाजात निरनिराळ्या वेळी निरनिराळे आणीबाणीचे प्रसंग निर्माण झाले त्यातून निसटण्यासाठी समाजा-

अनुक्रमणिका

तील लोकांनी काही कल्पना निर्माण केल्या व अज्ञानामुळे त्या शाश्वत आहेत असा समज दृढ झाला. अशा प्रकारे निर्माण झालेले ज्ञान आपल्याला बंधनकारक झाले आहे. आपल्या कोणत्या कल्पना व्यवहार्य आहेत व कोणत्या अव्यवहार्य आहेत याचे कृतीद्वारे निरीक्षण केल्यामुळेच आपण या ज्ञानाच्या बंधनापासून सुटू शकू.

ज्ञान व विज्ञान

अनेक लोकास आपले सर्व प्रश्न विज्ञानामुळे सुटतील असे वाटते. पण हा विचार चुकीचा आहे. विज्ञान केवळ आपल्या सभोवतालच्या तथ्याची (facts) माहिती देते. ते मानवी मूल्याचे ज्ञान देत नाही. एखाद्या परिस्थितीत काय करावे व काय करू नये हे सांगत नाही. आपली मूल्ये कोणती ते ठरविणे हे सर्वस्वी आपल्या आधीन असते. कधी कधी आपली मूल्ये चुकीच्या तथ्यावर आधारलेली असतात व ही तथ्ये चुकीची आहेत किंवा नाही याचे ज्ञान विज्ञानामुळे होऊ शकते. विज्ञानामुळे असे ज्ञान प्राप्त झाले तर आपण आपली चुकीची तथ्ये त्यागू शकतो व मग त्या चुकीच्या तथ्यावर आधारलेल्या मूल्यापासून आपली सुटका करून घेता येते. विज्ञान अतिखाण्यापासून कोणते रोग होतात हे सांगेल पण आपले अतिखाणे सोडून देणे वा न देणे हे सर्वस्वी आपल्यावरच अवलंबून असते.

आपले स्वतःबद्दलचे ज्ञान व भोवतालच्या जगासंबंधीचे ज्ञान आपणास आपल्या अज्ञानापासून मुक्त करू शकते. यास अनुक्रमे आत्मज्ञान व विज्ञान अशा संज्ञा आहेत. आत्मज्ञान आपणास असंख्य भ्रमापासून मुक्त करते. आपले भ्रम केवळ बाह्यवस्तुसंबंधीचे भ्रम नव्हते. बाह्यजगासंबंधीचे आपले असंख्य भ्रम विज्ञानाच्या विकासामुळे नष्ट झाले आहेत. आपले अनेक रोग देवदेवतामुळे न होता शारीरिक व मानसिक आरोग्याचे नियम न पाळल्यामुळे होतात हे आता आपण जाणतो. मानसिक विकृती झाली किंवा वेड लागले असता त्यातून सुटका करून घेणेही आता मानसोपचारशास्त्रामुळे शक्य झाले आहे. पण ज्यास आपण निरोगी व सर्वसाधारण (normal) मनुष्य म्हणतो अशा माणसातही अनेक भ्रम त्याच्या अज्ञानामुळे कायम असतात व ते समाजात शतकानुशतके कायम राहू शकतात एखाद्या श्रेष्ठ माणसास प्रमाण मानल्यामुळे, संस्कृतीचे चुकीचे संस्कार ग्रहण केल्यामुळे असे भ्रम निर्माण होतात. अनेकदा एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत एखादी रूढी आपण स्वीकारतो व परिस्थिती बदलली व त्या रूढीची आवश्यकता नष्ट

झाली असताही ती रूढी तशीच चालू ठेवतो. अशा अनावश्यक रूढीवर आधारलेल्या सर्व क्रिया भ्रमाच्या क्रिया असतात.

आत्मज्ञानामुळे म्हणजे आपल्या स्वत:विषयीच्या ज्ञानामुळे आपण आपल्या बाह्यतः स्वीकारलेल्या सर्व मूल्यापासून मुक्त होऊ शकतो हे कसे शक्य आहे हे पाहाण्यापूर्वी आपली प्रत्येक क्रिया आपल्या विशिष्ट मूल्यापासून, विशिष्ट दृष्टीकोनापासून निर्माण होते हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. लहानपणी मुलावर जशा प्रकारचे संस्कार करतो त्यानुसार त्याची दृष्टी व त्याचे विश्वास निर्माण होतात. व पुढे मोठेपणीसुद्धा त्याचे आचारविचार त्यावर झालेल्या संस्कारांप्रमाणे घडत असतात. लहानपणी मुलास जसे वळण लावावे तसे ते पुढे निपजतात ही गोष्ट आपणा सर्वांस माहित आहे. हे संस्कार म्हणजे कर्मबंध होत, म्हणजे त्या संस्कारामुळेच मुले बद्ध होतात. आपण बाह्यतः मुलावर केलेल्या संस्कारामुळेच मुले बद्ध होतात असे नसून बाहेरच्या नैसर्गिक व सामाजिक वातावरणाचेही त्यांच्यावर कळत वा नकळत संस्कार होत असतात. त्यामुळे त्याचा जीवनाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोन निर्माण होतो. अनेकदा हा विशिष्ट दृष्टीकोनच मुलांना समाजाशी बुद्धिमत्तेपूर्वक जुळते घेण्याच्या क्रियेत अडथळा निर्माण करतो. मुलावर संस्कार करताना आपण अनेकदा आपल्या बदलत्या गतिमान जगाच्या गरजा लक्षात घेत नाही. आपल्या पूर्वीच्याच सवयी इष्ट आहेत असे समजून चालतो. त्यामुळे लहानपणी किंवा पुढे मोठी झाल्यावर मुलांना परिसराशी जुळते घेणे कठीण होते.

कर्मबंध व कर्ममोक्ष

आपले कर्मबंध कसे निर्माण होतात व त्यापासून आपली सुटका कशी करून घ्यावी या बाबतीत पाश्चात्यांच्या मानसोपचाराने (psychiatry) प्रमाणात स्पृहणीय प्रगती केली आहे. सध्याचा मानसोपचारशास्त्राचा सिद्धांत मनुष्याला त्याच्या लहानपणच्या संस्कारामुळे कर्मबंध प्राप्त होतो असे मानतो. ह्या कर्मबंधाचे स्वरूप कोणते व त्यापासून सुटका कशी करून घ्यावी याबाबत निरनिराळे सिद्धांत पुढे मांडण्यात आले आहेत. त्यावरून कर्मबंधाची व त्यांच्या बंधनामुळे मनुष्याला बाह्य परिस्थतीशी जुळते घेण्याच्या क्रियेत कसा व्यत्यय येतो यासंबंधीचे ज्ञान मिळते. आपले कर्मबंध कोणते व त्यामुळे आपण कसे बद्ध झालो आहे याचे ज्ञान ज्या व्यक्तीस झाले ती व्यक्ती मग एकतर आपल्या कर्माकडे नव्या दृष्टीकोनातून पाहाते किंवा ते कर्म करणेच सोडून देते.

पाश्चात्य मानसोपचारतज्ञांनी मांडलेली कर्मबंधाची कल्पना गीतेतील कर्मबंधाच्या कल्पनेशी जुळण्यासारखी आहे पण या दोन कल्पनेत महत्वाचे फरक आहेत ही गोष्टही आपण लक्षात घेतली पाहिजे. यातील पहिला महत्वाचा फरक असा की पाश्चात्य मानसोपचारतज्ञ हे कर्मबंध लहानपणीच्या संस्कारामुळे निर्माण होतात असे मानतात. तर गीता हे कर्मबंध जन्मतःच प्राप्त होतात असे मानते. मात्र युंग (Jung) ह्या मानसोपचारतज्ञाने कर्मबंध आनुवंशिक आहेत असेच म्हटले आहे. माणसाच्या अंतर्मनात ज्या स्मृती-प्रतिमा विद्यमान असतात त्यामुळे त्याचे मन बांधले जाते. इतकेच नव्हे तर ह्या प्रतिमा त्याच्या मनात संघर्ष निर्माण करतात. व त्याला बुद्धिमत्तेपूर्वक स्वतंत्रपणे वागण्यापासून परावृत्त करतात. ह्या संघर्ष निर्माण करणाऱ्या प्रतिमांस दूर सारण्यासाठी मानसशास्त्रज्ञ बहुधा माणसाच्या स्वप्नांचा अभ्यास करतात. युंग ह्या मानसशास्त्रज्ञाने स्वप्नांचा अभ्यास करून माणसाच्या मनातील प्रतिमा केवळ लहानपणी झालेल्या संस्कारामुळे निर्माण झालेल्या नसून आपली जात धर्म वंश इतकेच नाही तर सर्व मानवजात याच्याशी संबंधित असणाऱ्या प्रतिमा आपल्या अंतर्मनात आढळतात असे प्रयोगाने सिद्ध केले आहे.

दुसरी महत्वाची गोष्ट अशी की पाश्चिमात्य मानसशास्त्रज्ञ माणसाचे सर्व कर्मबंध नाहीसे करत नाहीत. तर ज्या कर्मबंधामुळे माणसाला भोवतालच्या परिस्थितीशी जुळते घेणे कठीण जाते तेवढेच कर्मबंध नष्ट करतात. याच्या उलट गीता माणसाचे सर्व कर्मबंध नष्ट होऊ शकतात असे सांगते. गीतेतील ही कल्पना सांख्यशास्त्रावरून उचलली आहे. सांख्याने कर्मबंधास गुण असे नाव दिले असून त्यांचे तीन प्रकार कल्पिले आहेत. सांख्याच्या दृष्टीने मनुष्य सत्व, रज व तम असा तीन प्रकारच्या गुणानी बद्ध असतो. पण ह्या तीनही गुणापासून त्याला स्वतःची सुटका करून घेता येते. जो मनुष्य ह्या तिन्ही गुणाच्या पलीकडे जातो त्याला त्रिगुणातीत असे म्हटले आहे. असा मनुष्य खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र असतो.

सांख्ययोगाच्या दृष्टिकोनानुसार सात्विक, राजसिक व तामसिक अशी सर्वच कर्मे बंधनकारक होतात. तामसिक कर्मे बंधनकारक होतात हे कोणासही सहज समजण्यासारखे आहे. आळशी मनुष्य आळस व झोप यात आपला वेळ दवडतो. ज्यास विशेष बुद्धी लागत नाही अशी साधी कामे करतो. कोणत्याही जबाबदारीच्या कामासाठी त्याच्यावर अवलंबून रहाता येत नाही. या जगाचे स्वरूप कसे आहे, आपली जबाबदारी कोणती व ती आपण कशी पार पाडावी

इ. गोष्टींचा विचार करण्याच्या भानगडीत तो पडत नाही. म्हणून समाजात काही वैशिष्टयपूर्ण कृती करणे तर दूरच राहिले पण आपल्या नित्याच्या भौतिक गरजा स्वतःच्या सामर्थ्याने व सततोद्योगाने पूर्ण करणे त्यास कठीण जाते. त्याच्या क्रिया बहुधा अविचाराने घडतात व म्हणून त्याच्या हातून जास्त जास्त प्रमाद घडतात.

आळशी माणसाचे दोन प्रकार कल्पिता येतील: १) जे जन्मतःच आळशी आहेत असे लोक २) जे जन्मतः आळशी नाहीत पण आपल्या आवडीचा उद्योग न निवडता आल्यामुळे ज्यांना न आवडणाऱ्या कामात दिवस घालवावे लागतात असे लोक. वर आळशी माणसाचे वर्णन आले आहे ते मुख्यत्वेकरून जे जन्मतःच आळशी आहेत अशा माणसाचे आहे. अशा लोकांचे सुख तामस सुख होय. ते निद्रा, आळस व प्रमाद यापासून निर्माण होते व ते सतत मोह पाडणारे असते (गी. १८, ३९). दुसऱ्या प्रकारच्या म्हणजे परिस्थितीमुळे आळशी बनलेल्या माणसास आवडीचा उद्योग जर दिला तर त्याचा आळस नष्ट होऊ शकतो. त्याचा आळस बाह्य परिस्थितीच्या दडपणामुळे निर्माण झालेला असतो. पण त्यांच्यावरील बाह्य परिस्थितीचे दडपण नष्ट करता आले व त्यांना आवडीचा उद्योग दिला तर असे लोक इतराप्रमाणेच उद्योगी आहेत असे आपणास दिसून येते. गीतेत परिस्थितीमुळे आळशी बनलेल्या लोकाचे वर्णन आले नाही.

राजसगुणाची माणसे महत्वाकांक्षी असतात. ती आपल्या महत्वाकांक्षेच्या पूर्तीसाठी जिवापाड श्रम घेतात, राजसगुणाचा मनुष्य आपल्या ध्येयाच्या सिद्धीसाठी यत्न करीत असताना साधनसुचितेकडे लक्ष देणार नाही. ध्येय-सिद्धीसाठी कोणतेही साधन त्याला चालते. आपल्या कार्यात यश मिळावे व त्यापासून इंद्रियसुख मिळावे अशी त्यांची अभिलाषा असल्यामुळे त्याला कर्मापासून एकदा यश प्राप्त झाले असले तरी तेवढयाने त्याचे समाधान होत नाही. प्रबळ कामामुळे त्याला पुनः पुनः यश मिळवावेसे वाटते. व जसजसा तो इंद्रियसुखाच्या मागे लागतो तसतसा तो इंद्रियसुखाच्या जाळयात गोवला जातो. राजसवृत्ती प्रबळ असल्यामुळे आपल्या कार्याचे दूरवर कोणते परिणाम होतात ह्याकडे तो लक्ष देत नाही. त्याचे कार्य केवळ यशाच्या भावनेने घडते. हे कार्य करीत असताना आपले अंतस्थ हेतु कोणते व कार्याचे व्यापक परिणाम कोणते होतात याचा तो पुरता विचार करीत नाही; त्यामुळे त्याचे कार्य सुरवातीस सुखकारक वाटत असले तरी अंती दुःखदायक झाल्याशिवाय राहात नाही.

सत्वगुणी मनुष्य लोकाना हितकारक होतील अशा गोष्टी करतो. पण एखादे कार्य केवळ लोकांच्या हिताचे असले म्हणजे ते बंधनकारक होत नाही असे नाही. सत्वगुणाच्या माणसाचे कार्यही बंधनकारक होते. याचे एक कारण म्हणजे सत्वगुणी माणसास आपल्या कर्माचा सूक्ष्म अहंकार निर्माण होतो व तो त्याच्या पुढील प्रगतीस बाधक ठरतो. अहंकार व्यक्ती-व्यक्तीत श्रेष्ठ व कनिष्ठ असे भेद निर्माण करतो. याशिवाय त्यास जे ज्ञान प्राप्त झाले असेल तेच ज्ञान अंतिमचे आहे त्यापेक्षा वरचे ज्ञान दुसरे नाही, अशी त्याची वृत्ती बनल्यास तो जगाकडे डोळसपणे पाहण्याचे सोडून देतो व त्याची पुढील प्रगती खुंटते. याच्या उलट मनुष्य उत्क्रांतिशील आहे व तो उत्तरोत्तर अज्ञाताकडून ज्ञाताकडे प्रवास करू शकतो याची जाणीव बाळगणारा मनुष्य ज्ञानामुळे बद्ध होत नाही. काल ज्यास आपण ज्ञान म्हटले ते आज नव्या अनुभवानंतर अज्ञान आहे. व आज ज्यास आपण ज्ञान म्हटले ते उद्या अज्ञान आहे असे सतत ज्याच्या नजरेस येते अशा माणसाच्या क्रिया उत्तरोत्तर विवेकाने घडतात. असा मनुष्य उत्तरोत्तर ज्ञानाच्या व सुखाच्या बंधनापासून मुक्त होऊ शकतो.

पण कर्मबंधनात सापडलेला मनुष्य आपल्या बंधनापासून कसा मुक्त होऊ शकेल ? या लेखांकात अतिखाद्यप्रवृत्तीने पीडित मनुष्य आपल्या आधाशीपणाचे कारण व त्याचा परिणाम लक्षात घेऊन त्यापासून कसा मुक्त होऊ शकतो याचे उदाहरण आम्ही दिले आहे. त्याचे अतिखाणे त्याच्या चिंतेपासून निर्माण झाले असेल व आपल्या चिंतेवर तो नियंत्रण ठेवू शकत नसेल, पण त्याला आपल्या चिंतेचे कारण समजले व आपले मानसिक आरोग्य तो सुधारू शकला तर त्याला आपल्या आधाशीपणापासून मुक्त होता होईल व त्याच्या पुढच्या व्याधी टळतील. अनेकदा आपल्या शारीरिक व्याधीचे कारण आपल्या मानसिक असंतुलनात दडलेले असते. एखाद्या दारुड्यास नुसते दारू सोडून दे म्हणून उपयोग नाही. त्याची दारू पिण्याची सवय जीवनात त्याला जी विफलता येते तिच्यामुळे निर्माण झालेली असेल. दारू सोडण्यास प्रवृत्त करण्यासाठी त्याला दारूच्या घोर परिणामाची जाणीव करून देणे जेवढे आवश्यक आहे तेवढेच त्याला दारूची सवय कोणत्या परिस्थितीत व का जडली हे लक्षात घेऊन ती कारणेही नष्ट करणे आवश्यक आहे. कोणत्याही विशिष्ट कर्मबंधाचे मूळ कारण लक्षात घेतल्याशिवायच एखाद्याच्या संवयीस दडपून टाकल्याने विशेष कार्यभाग साधत नाही.

आपल्या प्रत्येक कर्माचे परिणाम कोणते होतात व ते कशा प्रकारे आपणास बद्ध करते हे लक्षात न घेतल्यास प्रत्येक कर्म बंधनकारक असू शकते. पण कर्मबंधासाठी आपण ते कर्म केलेच पाहिजे असे नाही. दुसऱ्याचे अनुकरण केल्याने किंवा दुसऱ्या माणसाची जीवनदृष्टी स्वीकारल्यानेही कर्मबंध प्राप्त होतो. हा मुद्दा स्पष्ट करण्यास जी आपला सर्व दिवस ज्याचा स्वतःला कोणताच लाभ नाही अशा व्यर्थ गोष्टीत खर्च करते अशा एका स्त्रीचे उदाहरण घेऊ, ही बाई सतत कोणत्या ना कोणत्या उद्योगात गुंग असते. ती शेजाऱ्यापाजाऱ्यांची कामे विनामूल्य करते व त्यापासून मैत्री व प्रशंसा मिळावी अशी अपेक्षा करते. ती दुसऱ्यासाठी बाजारहाट करते. शेजाऱ्यांच्या मुलांना दवाखान्यात पोहचवून देते व हे करीत असताना आपण आपल्या नवऱ्याची मोटार वापरतो, त्या मोटारीच्या पेट्रोलसाठी आपल्याच नवऱ्याचे पैसे खर्च होतात ही गोष्ट ध्यानात घेत नाही. आपण दुसऱ्याच्या उपयोगी पडतो या भ्रमात ती गुंग असते. तिने आत्मपरीक्षण केले तेव्हा आपण जीवनात अयशस्वी झालो असे तिला आढळून येते. तिला आपण लेखक व्हावे असे नेहमीच वाटत असे. पण तिने त्या दिशेने कधीच प्रयत्न केला नाही. कारण आपण त्यात अयशस्वी होऊ असे तिला नेहमीच वाटे व आपण अयशस्वी होऊ हा विचार तिला असह्य होता. आणखी जास्त परीक्षणानंतर तिचे आईवडील प्रत्येक गोष्टीत तिच्याकडून पूर्णत्वाची अपेक्षा करणारे होते असे आढळून आले. तिने काहीही केले तरी त्यात त्यांना समाधान नव्हते. शाळेत तिला सर्वात अधिक गुण मिळावे, खेळात तिने प्रथम असावे अशी त्यांची अपेक्षा असे. आईवडिलांच्या मनोवृत्तीचा परिणाम तिच्यावर झाला. त्यामुळे एखादी गोष्ट करावीशी वाटत असूनही तिच्यात अयशस्वी होऊ या भीतीने ती गोष्टी टाळू लागली. म्हणून तिने लेखक होण्याचा कधीच प्रयत्न केला नाही व ती स्वतःच्या जीवनाबद्दल असंतुष्ट झाली. तिने जरी स्वतः काही कर्म केले नाही तरी तिने आपल्या आईवडिलांकडून पूर्णत्वाचा दृष्टिकोन स्वीकारला होता, आपण अयशस्वी होऊ या भीतीने तिने जीवनात महत्वपूर्ण असे काहीच केले नाही. आपला कर्मबंध लक्षात आल्यावर तिने एका वृत्तपत्राच्या कचेरीत वार्ताहराची नोकरी स्वीकारली. तिच्या पूर्णत्वाच्या कर्मबंधातून सुटण्याची ही एक आवश्यक पायरी ठरली.

कर्मबंधाचे व त्यापासून होणाऱ्या मानसिक संघर्षाचे एक नित्यशः आढळून येणारे कारण आपल्या गुणाशी म्हणजे मूळ स्वभावाशी न जुळणारा असा उद्योग उपजीविकेसाठी स्वीकारणे हे आहे. आपण स्वीकारलेल्या कामामुळे

कर्मबंध प्राप्त होतो ह्याची जाणीव अनेकास नसते पण काही संवेदनाशील माणसात ही जाणीव प्रकर्षाने आढळते व उद्योगामुळे प्राप्त होणारे कर्मबंधन आपले जीवन उध्वस्त करीत आहे असे त्यास स्पष्ट दिसते. प्राणिहिंसा केव्हाही वाईटच, ह्या सत्याची ज्याला जाणीव झाली आहे त्याला कसायाच्या कामामुळे मोक्षप्राप्ती होते असे कितीही सांगितले तरी तो ते काम अंगीकारणार नाही. पण आपल्या बहुतेकाची मने बाह्यपरिसराच्या संस्कारामुळे जरड झालेली असतात व म्हणून हे कर्मबंध कसे प्राप्त होतात ह्याकडे आपले लक्ष नसते. पण अनेकदा अशा कर्मबंधाची आपल्याला स्पष्ट जाणीव असते. अशा वेळी आपण त्यातून निसटण्यासाठी प्रयत्न करतो. एक मनुष्य एका मोटार दुरुस्तीच्या दुकानात स्टोअरक्लार्कचे काम करीत असता पूर्णपणे असमाधानी होता. त्याला बाहेरच्या वातावरणात काम हवे होते व दुसऱ्याच्या हुकमतीखाली राबण्यापेक्षा स्वतःच्या मालकीचे काम हवे होते. पण या दुकानात त्याला खिडक्याविरहित खोलीत दुसऱ्याने सांगितलेल्या वस्तु देण्याचे कंटाळवाणे काम करावे लागे. त्याची गाठ रोज नट आणि बोल्ट याच्याशी पडे. पण त्याला तर बागकाम आवडत असे. तो ज्या ज्या रोपाची लागवड करी ते थोडयाच दिवसात वाढून टवटवीत होई. तो सौंदर्याचा भोक्ता होता व त्याला सृजनशील काम हवे होते. मानसशास्त्रज्ञाने त्याला बगीच्याची शिल्पकला शिकण्यास सांगितले. त्याने लवकरच आपला स्वतःचा धंदा उघडला आता त्याला आपल्या धंद्यात संघर्ष करण्याची गरज नव्हती. आवडीचा धंदा स्वीकारल्यामुळे त्याच्या व्यक्तित्त्वात कमालीचा बदल झाला.

मानसोपचारतज्ञ माणसाचे कर्मबंध लक्षात घेऊन त्याच्यामध्ये निर्माण झालेले संघर्ष नष्ट करतात व त्याला समाजाशी सुसंवादी राहण्याचे शिकवतात. त्यामुळे माणसाला आपले जीवन आनंदाने, पूर्णत्वाने जगणे शक्य होते. त्याच्या कार्यापैकी बरेच कार्य व्यक्तीच्या आंतरिक आवडी शोधून काढण्याचे असते. व्यक्तीच्या आंतरिक गरजा व आवडी शोधून काढल्या व तिच्या जीवनांत निर्माण होणारी विफलतेची कारणे नष्ट केली की व्यक्ती सुखी बनते मानसशास्त्रज्ञ याप्रमाणे माणसाच्या जीवनाला अर्थ आणून देतात. असे जरी असले तरी सर्वच माणसात आढळून येणारे कर्मबंध कोणते हे शोधून काढण्यात मानसशास्त्रज्ञाना अजून तरी यश मिळाले नाही. म्हणून प्रत्येक माणसाने आपले कर्मबंध कोणते हे स्वतःच शोधून काढणे भाग आहे.

मानसशास्त्रज्ञ माणसास समाजाशी सुसंवादी होता यावे म्हणून प्रयत्न करतात. समाजाशी जुळते घेतल्याने मनुष्याच्या व्यक्तित्वाचा विकास होतो. आपण ज्याच्या सान्निध्यात राहातो. त्यांच्या जीवनाचे अंग बनल्यामुळे आपला विकास होतो. आपले कुटुंब व मित्र यांची ध्येये त्यांच्या आशा-आकांक्षा, ध्येये व यशापयश यात आपण सहभागी होतो. आपण त्याच्यावर अवलंबून राहातो व ते आपल्यावर अवलंबून राहातात व ह्या सर्व गोष्टीमुळे आपल्या जीवनास अर्थ प्राप्त होतो. आपले विचार व भावना दुसऱ्यांस कळविल्याने, दुसऱ्याच्या विचारभावना कशा आहेत ते समजून घेतल्याने आपण स्वतःचे मूल्य ठरवितो व त्यामुळे आपणास जीवनात सुरक्षितता प्राप्त होते. पण अशा प्रकारे समाजाशी केवळ सुसंवादी राहाण्याचा प्रयत्नच आपले कर्मबंध निर्माण करतो व ते वाढीस लावतो व त्यामुळे आपली सदसद्विवेकबुद्धी गढूळ होऊ शकते. समाजाशी समरस होऊन राहिलेली व्यक्ति कर्मबंध प्राप्त करते. त्यामुळे समाजात व्यक्ती-व्यक्तीत व समाजाच्या निरनिराळ्या घटकात जो छळ चाललेला असतो त्याला ती निरपेक्षपणे पाहू शकत नाही. उदाहरणार्थ, आपल्या समाजात कोणीही समाजाने घालून दिलेल्या रूढीचे पालन करून व दुसऱ्याचा घात करून श्रीमंत होऊ शकतो. असंख्य माणसे कायद्याच्या कक्षेत असतानाच त्यातून काही पळवाटा काढून दुसऱ्याचे शोषण चालू ठेवतात व तरीही समाजात प्रतिष्ठा पावतात. कारण सध्याच्या समाजात श्रीमंती या मूल्यास प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे. बहुतेक माणसात लोकांनी आपल्याला चांगले म्हणावे अशी तीव्र इच्छा असते व तिच्या पूर्तीसाठी ते भलत्याबुऱ्या मार्गाचा अवलंब करतात. राजकारणी माणसास कोणतेही काम आपणच करावे असे वाटते. तेच काम आपल्याऐवजी विरुद्ध गटाच्या माणसाने केले तर ही गोष्ट त्यास सहन होत नाही व त्या चांगल्या कामातही तो विरोध करतो, कर्मबंधाची ही काही उदाहरणे आहेत. समाज ह्या सर्व कर्मबंधास मान्यता देतो व त्याच्या परिणामाकडे डोळेझाक करतो.

पण ज्यावेळी एखादी व्यक्ती आपल्या संवेदनशीलतेने व निष्काम वृत्तीने ह्याप्रकारच्या समाजात प्रतिष्ठा पावलेल्या कर्मबंधापासून मुक्त होते त्यावेळी तिने समाजाशी जुळते घेतलेच पाहिजे असे आपण म्हणू शकत नाही. जन्माने प्राप्त झालेल्या कर्मबंधापासून ती झालेली असते व म्हणून ती विशिष्ट कर्मबंधाच्या किंवा गुणबंधाच्या पलिकडे गेलेली असते. बहुसंख्य लोकास आपण समाजाचे घटक असावे व समाजापासून सुरक्षितता प्राप्त करावी असे वाटते. व ह्याप्रमाणे सुरक्षितता प्राप्त करण्याच्या वृत्तीमुळे आपण दुसऱ्याचा छळ सहन

अनुक्रमणिका

करतो व दुसऱ्यांचाही छळ करतो. पण परावलंबनाच्या कर्मबंधनापासून मुक्त झालेली व्यक्ती दुसऱ्यापासून प्रशंसा प्राप्त करण्यासाठी कर्मे करणार नाही. समाज जी कर्मशृंखला व्यक्तीवर लादते तिच्यापासून मुक्त असेल. समाजात अहिंसक म्हणून प्रतिष्ठा पावलेल्या क्रियांपैकी अनेक क्रिया तिच्या दृष्टीने हिंसा निर्माण करणाऱ्या असतील. अशा व्यक्तीची मूल्ये इतराहून भिन्न असल्यामुळे तिची कर्मे समाजात क्रांतीकारक वाटतील हेही शक्य आहे. समाजात मान्यता पावलेला अनेक कर्मबंधापासून मुक्त झालेला संन्याशी ह्या प्रकारचा असू शकेल. असा सन्याशी समाजाच्या विरुद्ध नसतो. उलट समाजाबद्दल वाटणाऱ्या अनुकंपेमुळे व समाजात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या बंधनापासून मुक्त झाल्यामुळे त्यास ही अवस्था प्राप्त झालेली असते.

अशा प्रकारे कर्मबंधापासून मुक्त होण्याचे सामर्थ्य ज्याने आपल्या कर्मापासून व आपल्या जीवनाकडे पाहण्याच्या दृष्टीकोनापासून कर्मबंध कसे निर्माण होतात, ह्यांचे निरपेक्षतेने निरीक्षण केले अशा व्यक्तीसच प्राप्त होऊ शकते. या बाबतीत संचित ज्ञान काही प्रमाणात उपयोगी पडू शकेल पण ज्याच्या मुळे जीवनाच्या गतीचे निरीक्षण करण्यास मदत होते असेच हे ज्ञान असले पाहिजे. जे ज्ञान बाह्यतः प्रमाणावर स्वीकारले आहे अशा ज्ञानामुळे कर्मबंधापासून सुटका होऊ शकत नाही. संचित ज्ञान दैनंदिन कर्मातील इष्टानिष्टतेचा अनुभव प्राप्त करून देण्यास उपयुक्त नसते. संचित ज्ञानाचे ध्यान किंवा मनन करून आपल्या कर्माचा अर्थ आपणाला गवसू शकत नाही. व अशा प्रमाणावर आधारलेल्या संचित ज्ञानामुळे माणसाची कर्मापासून सुटकाही होऊ शकत नाही.

व्यासांचा दृष्टिकोन

याप्रमाणे आतापर्यंत कर्मबंध म्हणजे काय व कर्मापासून ज्ञान कसे प्राप्त होते या विषयाची एवढी चर्चा केल्यानंतर आता व्यासाचा या विषयाकडे पाहण्याचा दृष्टीकोन कसा होता याचा आपण विचार करू. योग्य ज्ञानाने कर्मे जळतात ही गोष्ट व्यास स्वीकारतात व तरीही मुक्त माणसाने शास्त्राप्रमाणे आपली कर्तव्यकर्मे करीत असावे असे सांगतो. आतापर्यंतच्या विवेचनात योग्य ज्ञानाने कर्मे नष्ट होतात हे आपण पाहिले. अशा रीतीने कर्मे नष्ट झाल्यास पुनः तीच कर्मे करण्याची गरज उरत नाही. तेव्हा मुक्त माणसानेसुद्धा शास्त्राप्रमाणे कर्मे करीत असावे हे विधान बरोबर नाही. व्यासांनी माणसाने अनासक्तीने आपल्या क्रिया कराव्या हे सांगितले. त्याचे हे म्हणणे बरोबर आहे. कारण श्रेयस व प्रेयस यांचा निर्णय घेण्यास अनासक्तपणे अवलोकन करण्याची

गरज आहे. पण व्यास आपणास इष्टानिष्टतेचा स्वतःच निर्णय घेऊ देण्यास तयार नाहीत. ते आपल्या कर्माच्या परिणामाकडे लक्ष देऊ नका असे आपणास सांगतात. भोवतालच्या परिस्थितीबद्दल संवेदनाहीन राहून कर्मे करा असे सांगतात. आणि येथे त्यांच्या विचारात गोंधळ आहे असे आपणास दिसून येते. आपल्या कर्माच्या परिणामाचे निरपेक्षतेने तटस्थतेने निरीक्षण करणे व ज्या क्रिया स्वतःमध्ये व समाजामध्ये संघर्ष निर्माण करतात त्याना त्यागणे वेगळे व आपल्या क्रियेच्या परिणामाकडे मुळीच लक्ष दृष्टी न देता आपणास त्यापासून केव्हातरी पुण्यलाभ होईल या अज्ञात किंवा सुप्त हेतूने आपण फळाविषयी आसक्ती ठेवत नाही अशी स्वतःची समजूत करून घेऊन शास्त्राच्या प्रमाणावर विसंबून यंत्राप्रमाणे काम करणे वेगळे. पहिल्या प्रकारात आपण बुद्धीचा वापर करतो तर दुसऱ्या प्रकारात केवळ रूढीप्रमाणे वागत असतो. बुद्धीचा उपयोग न करता यंत्राप्रमाणे केलेले कर्म कर्माचे परिणाम न पाहिल्यामुळे माणसास निर्बुद्ध व संवेदनाहीन बनविते. अशा रीतीने कर्मे करीत गेले असता मनुष्य दैववादी बनतो. दुसऱ्यावर अवलंबून राहातो. अशा प्रकारे वागल्याने त्याच्यात सत्यासत्यविवेक कधीच निर्माण होऊ शकत नाही.

व्यासांनी आपल्या जीवनासाठी कर्मे आवश्यक आहेत. केवळ कर्माचा त्याग केल्याने कर्माचा क्षय होणार नाही असे जे म्हटले आहे ते बरोबर आहे. पण जीवनासाठी कर्मे आवश्यक असली तरी कोणत्याही व्यक्तीने वाटेल ते कर्म करणे योग्य नाही. जसजसे तिला जीवनाचे ज्ञान प्राप्त होईल तसतसे इष्ट कर्म कोणते व अनिष्ट कर्म कोणते हे तिने ओळखले पाहिजे व आपल्या जीवन-दृष्टीप्रमाणे इष्ट ते कर्म केले पाहिजे. जे लोक केवळ दुसऱ्याचे प्रमाण स्वीकारून कर्माचा त्याग करतात किंवा काही संकट आल्याबरोबर कर्मे करणे सोडून देतात त्यांच्या कर्माचा क्षय होत नाही. म्हणजे अशा लोकांनी कर्मे करणे बाह्यतः सोडून दिले तरी ते कर्माने बद्ध असतातच. कर्मे करण्याची प्रवृत्ती त्याच्यामध्ये असते. असे लोक मिथ्याचारी होत. संकटामुळे अशा व्यक्तीच्या कर्मप्रवृत्तीला अंशतः हीनत्व येते, परंतु त्याची कर्मप्रवृत्ती नष्ट होत नाही. मनातून ते इंद्रियजन्य सुखाचे चिंतन करीत असतात. प्रत्यक्ष अनुभवानेही आपल्यास ही गोष्ट माहीत आहे. बाह्यतः कर्मे करण्याचे सोडल्याने कर्मे करण्याची मूल प्रवृत्ती किंवा काम नष्ट होत नाही. इंद्रियजन्य सुखाच्या कल्पनांनी मनुष्य मनात तापलेला असतो पण बाह्यतः आपण शांत व सुखी आहो असे भासवतो. काही माणसे प्रमाणावर विश्वास ठेवून आपणास पुण्यमय होईल किंवा मोक्ष मिळेल अशा समजुतीने संसाराकडे पाठ

फिरवून ही स्थिती पत्करतात. पण हा योग्य संन्यास नव्हे. ज्या संन्यासात सर्व विकारापासून सुटका होते अशा संन्यासाचा उल्लेख गीतेत आलेला आहे. माणसास विकारामुळे संघर्ष निर्माण होतात याचा अनुभव आला असेल तर ज्यात मनुष्य विकारापासून मुक्त असतो. अशा संन्यासाची प्राप्ती कशी करावी हा प्रश्न त्याच्यासमोर राहील. पण या प्रकारचा संन्यास कसा प्राप्त होईल याचे सुस्पष्ट विवेचन मात्र गीतेत नाही. या महत्वाच्या प्रश्नांची चर्चा करण्याऐवजी गीता सामाजिक मूल्याशी सतत जुळते कसे घ्यावे याचीच शिकवण देते.

आता कोणताही मनुष्य सामाजिक मूल्याशी कितपत चिकटून राहील हे माणसाच्या आंतरिक गरजांवर अवलंबून असते. व्यक्तीची जीवनदृष्टी, तिच्या भीती, आशा व परावलंबित्व यावर ती व्यक्ती सामाजिक मूल्ये किती प्रमाणात स्वीकारील व स्वतःच्या जीवनदृष्टीप्रमाणे कितपत वागेल हे अवलंबून असते. निरनिराळ्या प्रवृत्तीची माणसे समाजाशी निरनिराळ्या प्रकारे जुळते घेतील. सात्विक मनुष्य आपल्या जीवनमूल्यानुसार समाजाशी समरस होईल व सामाजिक संबंधाच्या स्वरूपाचे जसजसे सत्यज्ञान प्राप्त होईल तसतसा त्याच्या समाजाशी असलेल्या संबंधात फरक पडेल. जेथे वर्गभेद आहेत अशा समाजात भेदावर आधारलेल्या मूल्याशी शहाणा मनुष्य समरस होणार नाही. ज्या समाजात लोकांच्या क्रिया चुकीच्या मुद्यावर आधारलेल्या आहेत, अशा समाजात चुकीच्या कर्मात शहाणा मनुष्य भाग घेणार नाही. एखाद्या व्यक्तीची जीवनमूल्ये समाजात मान्यता पावलेल्या मूल्याशी इतकी विरोधी असतील की तो समाजाच्या मूल्याशी विरोध करील व स्वस्थ बसेल. समाजाची प्रचलित मूल्ये मानणाऱ्या लोकांत तो मनुष्य पूर्णपणे वैराग्यशील वाटेल.

वरील चर्चेवरून जीवनाचे स्वरूप कसे आहे याची जाणीव झाल्यामुळे माणसास आपल्या भ्रमापासून व भ्रमावर आधारलेल्या मूल्यापासून मुक्त होता येणे शक्य आहे ही गोष्ट सहज लक्षात येते. येथे भ्रम या शब्दाचा अर्थ जीवनाच्या स्वरूपाचे ज्ञान असा घेतला पाहिजे. व जीवनाच्या स्वरूपाच्या ज्ञानात माणसाच्या स्वभावाचे ज्ञान व मनुष्य व बाह्य जगत यांच्यातील संबंधाचे क्रिया व प्रतिक्रिया यांच्याद्वारे प्राप्त होणारे ज्ञान असा घेतला पाहिजे. मनुष्य व बाह्यजगत यांच्यामधील संबंध सतत बदलत आहे ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली पाहिजे. आपण हे संबंध स्थिर आहेतच असे समजून चालतो. पण हे संबंध बदलत असतात ही गोष्ट लक्षात घेतली तर आपण प्रचलित समाजात मान्यता पावलेल्या मूल्यासच चिकटून राहण्याची

किंवा काही विशिष्ट क्रिया करीत राहिल्याने अंती ज्ञानप्राप्ती होईल असे मानून त्याच त्या क्रिया करीत राहाण्याची आवश्यकता राहात नाही. पण सर्वसामान्य मनुष्य स्थितिशील असतो व सत्यशोधनाचे श्रम त्याला घ्यावयाचे नसतात. म्हणून तो भ्रमात राहतो. पण सत्याचा शोध करणे सर्वांस शक्य आहे.

आपल्या क्रियांचे हेतू व त्याचे परिणाम ह्याचे परीक्षण करून त्यापासून इष्ट ते ज्ञान प्राप्त करण्याचा मार्ग सर्वांस मोकळा आहे व आपण जसजसे भ्रममूलक मूल्याचा त्याग करतो व सत्यावर अधिष्ठित अशी नवीन मूल्ये शोधून काढतो, तसतसे भ्रामक मूल्यावर आधारलेल्या क्रिया करण्याचे प्रयोजन राहात नाही. त्या क्रिया गळून पडतात व आपण स्वतःच शोधून काढलेल्या मूल्यानुसार आपली कर्मे करतो. अशा कर्मांस आपण सृजनशील कर्म म्हणतो. जेथे यांत्रिक कर्माचा अंत होतो तेथे सृजनशील कर्माची निर्मिती होते. सृजनशील क्रिया जीवनाकडे पाहण्याच्या नवीन दृष्टीकोनापासून निर्माण होतात. सृजनशील क्रिया म्हणजे केवळ नवीन वस्तु तयार करणे नव्हे. तर जीवन वस्तुतः कसे आहे याचा शोध करून त्यानुसार वागणे होय. जीवनाशी नवीन संबंध शोधून काढून नवीन जाणिवेमुळे बाह्यपरिसरात केलेले सर्व बदल सृजनशील बदल होत.

शंकराचार्यांचे कर्मनिरूपण

गीतेवर टीका लिहिताना शंकराचार्यांनी कर्मासंबंधी आपले विचार मांडले आहेत म्हणून आता आपण शंकराचार्यांच्या विचाराकडे वळू व त्यांना कर्माबद्दल काय सांगायचे आहे त्याचा विचार करू. व्यास कर्मामुळे ज्ञान प्राप्त होते असे म्हणतात तर शंकराचार्य कर्मामुळे ज्ञान प्राप्त होणार नाही असे स्पष्टपणे सांगतात. ज्या ज्ञानामुळेच मुक्ती प्राप्त होते ते ज्ञान कर्मामुळे प्राप्त होऊ शकत नाही. शंकराचार्यांच्या मते बाह्य कर्म अज्ञानापासून निर्माण होते व ते बंधनकारक असल्यामुळे त्यापासून मोक्ष प्राप्त होऊ शकत नाही. मुक्त होण्यासाठी ज्ञाननिष्ठेची आवश्यकता आहे. व ही ज्ञाननिष्ठा ध्यानाने प्राप्त होते. सत्यज्ञानाचे मनन चिंतन केल्याने मनुष्य मुक्त होतो. शंकराचार्य कर्मे करू नयेत असे सांगत नाहीत. पण बाह्य कर्मामुळे केवळ मनाची शुद्धी साधेल पण मोक्षप्राप्ती होणार नाही असे त्यांचे स्पष्ट मत आहे. मुमुक्षूने बाह्य कर्माचा त्याग करून आपले लक्ष ध्यानाकडे लावले तरच मोक्षप्राप्ती होऊ शकते.

अनुक्रमणिका

शंकराचार्यांच्या मते आत्मज्ञानप्राप्तीच्या पायऱ्या पुढीलप्रमाणे आहेत. मुमुक्षूने सुरवातीस कर्मयोगाचे आचरण करावे. त्यापासून त्याचे मन शुद्ध होते. त्यानंतर त्याने ज्ञान प्राप्त करावे व पुढे कर्माचा त्याग करून ज्ञाननिष्ठेत सर्व लक्ष केंद्रित करावे. यामुळे त्यास आत्मानुभवाची शांती प्राप्त होईल. (शं. गीता १२–१६) कर्मनिष्ठा म्हणजे अनासक्तपणे कर्म करणे. ही ज्ञाननिष्ठेच्या पूर्वी येणारी मधली पायरी होय व तिला स्वतंत्र अस्तित्व नाही. केवळ निष्काम कर्मामुळे अंतिमचा आत्मानुभव प्राप्त होत नाही, पण कर्मनिष्ठेद्वारे प्राप्त केलेली ज्ञाननिष्ठा माणसास कोणत्याही अन्य मदतीशिवाय त्याच्या ध्येयाप्रत नेते. (शं. गीता ३–४ प्रस्तावना) कर्म कर्मापासून मुक्तीची दशा प्राप्त करण्यासाठी आवश्यक असे साधन आहे (शं. गीता ३–४).

यावरून हे स्पष्ट होते की शंकराचार्य व्यासाप्रमाणेच निष्काम कर्माचे चाहते आहेत. तरी या दोघांमध्ये फरक आहे. कर्म सतत करीत गेले असता आत्मज्ञान होऊन मोक्षप्राप्ती होते. आत्मज्ञानप्राप्तीसाठी कर्म थांबविण्याची गरज नाही असे व्यास म्हणतात. आत्मज्ञानासाठी सुरवातीस निष्काम कर्म करणे जरूर असले तरी पुढे कर्माचा त्याग करून ज्ञानावर सर्व लक्ष केंद्रित केल्यानेच आत्मज्ञान प्राप्त होते असे शंकराचार्य म्हणतात. कर्मामुळे जे कर्मापासून मुक्त झाले आहेत अशा लोकांना ज्ञाननिष्ठेशिवाय दुसऱ्या कशाचाही अभ्यास करण्याची गरज नाही. (शं: गीता ७३–१०).

बाह्य कर्मामुळे मोक्ष प्राप्त होत नाही असे शंकराचार्यांचे ठाम मत आहे. या बाबतीत त्यांची कारणमीमांसा लक्षांत घेण्यासारखी आहे. आपण कर्म कोणतेही केले तरी ते कोणते ना कोणते फळ मिळविण्यासाठीच असते व फळाची इच्छा धरली की ते कर्म बंधनकारक होते. आता ज्याच्यामुळे बंधनाची निर्मिती होते तेच कर्म माणसाला मुक्तीप्रत नेईल हे शक्य नाही. मोक्ष म्हणजे कोणत्याही क्रियेचा परिणाम नव्हे. मोक्षाची स्थिती ही स्वयंभू आहे. तिची प्राप्ती करण्यासाठी कर्माची आवश्यकता नाही. मुमुक्षूने कोणतेही बाह्य कर्म केले तरी त्याने त्याची सुटका होत नाही. या विचारसरणीपासून सुरवात करून शंकराचार्यांनी सर्वच संसार कर्माची साधने व त्यांचे परिणाम, ही गुणामुळे म्हणून अज्ञानामुळे निर्माण झालेली आहेत व ती अनर्थकारक आहेत. त्याचप्रमाणे त्यांचा उगमही अनर्थकारक आहे असे सांगितले असून संसाराचा त्याग केल्यानेच मोक्षप्राप्ती होते असे म्हटले आहे.

अनुक्रमणिका

वरील विचारसरणी लक्षात घेतली तर शंकराचार्यांची मते वेदाच्या विरोधी आहेत असे दिसते. कारण वेदाने कर्मास मान्यता दिलेली आहे व शंकराचार्य कर्मे नको म्हणतात. या बाबतीत शंकराचार्यांनी स्वतःच स्पष्टीकरण केलेले आहे. त्याच्या दृष्टीने वेदाने कर्मे आचरावी असे सांगितले असले तरी तरी कर्मामुळे मोक्षप्राप्ती होते असे वेद सांगत नाही. कर्मे करण्याची प्रवृत्ती मूलतः माणसास असते. या प्रवृत्तीचे समाधान व्हावे म्हणून वेदाने कर्मे करण्याचे सांगितले आहे. कर्मे करण्याची प्रवृत्ती माणसात असल्यामुळे एखाद्याने शास्त्रोक्त कर्म करण्याचे सोडले तर त्यामुळे अनिष्ट परिणाम होणार नाहीत. कारण वेदाने कर्मे करावयाची सांगितली असली तरी कर्मे केलीच पाहिजेत असा आदेश दिला नाही म्हणून वेदोक्त कर्म करावयाचे सोडून दिले तर वेदाच्या आज्ञेचा भंग झाला असे आपणास म्हणता यावयाचे नाही.

शंकराचार्यांचे हे विचार त्यांचे स्वतःचे असले तरी ते गीतेच्या शिकवणुकीशी अगदीच जुळत नाहीत असे नाही. गीतेच्या १८ व्या अध्यायात कोणत्याही कर्माविषयी ज्याची आसक्ती सुटली आहे. जो पूर्ण संयमी झाला आहे व ज्याची कोणतीही इच्छा राहिलेली नाही अशा पुरुषाला संन्यासाने नैष्कर्म्यसिद्धी प्राप्त होते असे म्हटलेले आहे. (गीता १८–४९) येथे संन्यासाने याचा अर्थ कर्मफलाच्या त्यागाने असा करता येणार नाही कारण या अध्यायात सुरवातीलाच (गीता १८–२) काम्यकर्माच्या त्यागाला सन्यास म्हणतात व कर्माच्या फलाच्या त्यागाला त्याग म्हणतात असे स्पष्टपणे म्हटलेले आहे. म्हणजे याचा अर्थ असा की सतत कर्मे करीत गेले असता अशी वेळ येते की पुढे माणसास आपली नित्याची कर्मे करण्याची आवड राहात नाही. ही स्थिती प्राप्त झाल्यानंतर पुरुषांला ज्ञानाची श्रेष्ठ निष्ठा असे जे ब्रह्म ते प्राप्त होते. (गीता १८–५०) अशा रीतीने ज्याने कर्मे सोडली आहेत तो मनुष्य आत्मसंयमन करून इंद्रियसुख देणाऱ्या वस्तूचा त्याग करून एकांत स्थळी वास करतो. ध्यानयोगाने इंद्रियसुख देणाऱ्या वस्तूचा त्याग करून ममत्वरहित होतो. असा मनुष्य ब्रह्मीभूत होण्यास पात्र होतो असे म्हटले आहे. लोकसंग्रह करण्याच्या हेतूने जो मनुष्य कर्मात रत झाला असेल असा मनुष्य भोग्यपदार्थांचा सहसा त्याग करीत नाही.

शंकराचार्य स्वतः अद्वैतवादी होते पण ते वेदावर विश्वास ठेवणारे होते. व वेदाचे प्रामाण्य स्वीकारल्यामुळे त्यांच्या जीवनात द्वैत निर्माण झाले. स्वतः सन्यासी असूनही ते आयुष्यात कर्मात सतत व्यग्र राहिले. त्यांनी चातुर्वर्ण्या-

सहित सर्व वेदोक्त कर्मांचा पुरस्कार केला. त्याच्या काळी प्रचलित असलेल्या जातिसंस्थेस पाठिंबा दिला. त्यांनी भारताच्या निरनिराळ्या भागात धर्म-प्रसारासाठी चार मठांची स्थापना केली. येथे अद्वैताचा प्रसार करणाऱ्या शंकराचार्यांत कशा प्रकारचे द्वैत होते हे आपणास दिसून येते. आत्मज्ञान कर्मामुळे प्राप्त होत नाही असे म्हणत असतानाच शंकराचार्य वेदावर अवलंबून राहून परंपरागत कर्मास पाठिंबा देतात. सर्व परंपरागत कर्मे केवळ सकाम कर्मे आहेत इतकेच नव्हे तर कधी कधी ह्या कर्मांचे परिणाम समाजविघातक ठरतात हे त्यांनी पाहिले नाही. सर्वच कर्मे अज्ञानजन्य आहेत असे त्यांनी म्हटले असले तरी ही कर्मे जीवनात संघर्ष कसे निर्माण करतात व माणसा-माणसात कलह निर्माण करतात हे त्यांनी पाहिले नाही. सर्वच कर्मे अनर्थकारक (evil) आहेत असे म्हटल्यावर तेथे कर्माकर्मांत निवड करावी किंवा समाजाच्या आचारविचारात सुधारणा घडवून आणावी ही गोष्टच शिल्लक रहात नाही. शंकराचार्य वेदास प्रमाण मानणारे, पारंपरिक मूल्यास जपणारे होते. म्हणून योग्य ज्ञानाने कर्मे गळून पडतात असे त्यांनी म्हटले असून कर्मांत कोणत्या प्रसंगी कसे बदल करावे हे त्यांना सांगता आले नाही.

कर्मामुळे मोक्षप्राप्ती होत नाही हे ओळखूनही शंकराचार्यांनी धार्मिक कर्मकांडास पाठिंबा दिला. त्याच्या ह्या कृत्याचे समर्थन करण्याचा मोह काही लोकांस होईल. बहुसंख्य लोक बौद्धिक दृष्टया अवनत असतात व त्यांना तात्त्विक गोष्टीत रस नसतो. शंकराचार्यांनी केवळ तत्त्वज्ञानच सांगितले असते तर त्यांच्या विचारास लोकांनी महत्त्व दिले नसते. धर्मास पाठिंबा देऊन शंकराचार्यास बहुसंख्य लोकावर प्रभाव पाडता आला असे काही जण म्हणतील. पण खरी गोष्ट अशी आहे की त्यांनी वेदावर श्रद्धा ठेवावयास सांगून माणसाचे स्वतः विचार करण्याचे स्वातंत्र्य हिरावून घेतले म्हणूनच त्यांचा लोकांवर प्रभाव पडला, पण त्याबरोबरच समाजात अंधश्रद्धेचा व जातिभेदाचा विकास झाला. मनुष्य परावलंबी असला म्हणजे तो धर्माच्या अद्भुत व व परस्परविसंगत गोष्टीत रस घेऊ लागतो व त्याला पाठिंबा देतो. त्यांनी लोकांना स्वतंत्रपणे विचार करावयास लावले असते तर त्याचा प्रभाव जास्त लोकावर जरी पडला नसता तरी भारतात पुढे जे तमोयुग आले ते कदाचित आले नसते, पण वस्तुस्थिती अशी दिसते की वेदावरील अगाढ श्रद्धेमुळे त्यांनी स्वतःच्या विचारशक्तीस बऱ्याच प्रमाणात पंगू बनवून टाकले होते. त्यामुळे ते इतरास स्वतंत्र विचार कसा करावा हे शिकवू शकले नाहीत.

माणसात कर्म करीत असता बदल होतो हे त्यांनी सांगितले असले तरी तो बदल कोणत्या बाबीमुळे होतो हे लक्षात घेऊन त्या बाबीच्या विकासासाठी प्रयत्न करणे त्यांना साधले नाही. त्याच्या शिकवणुकीमुळे समाजात एक विशिष्ट प्रकारचा सन्यासधर्म सुरू झाला. आपल्या कर्माच्या प्रतिक्रियेचा अभ्यास करून माणसाचे आपल्या भोवतालच्या जगाशी संबंध कसे असावे व ते उत्तरोत्तर कसे सुधारावे ह्या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे लक्ष देण्याऐवजी लोक संसाराकडे पाठ फिरवून संन्यास घेऊ लागले.

शंकराचार्यांची विचारसरणी संसाराविषयीची त्यांची प्रतिक्रिया व्यक्त करणारी आहे. ती सुस्पष्ट जीवनदृष्टीमुळे निर्माण झाली असे म्हणवत नाही. ती त्याच्या सुस्पष्ट जीवनदृष्टीमुळे निर्माण झाली असती तर अज्ञान नष्ट करण्याची प्रक्रिया कोणत्या प्रकारची आहे व त्या प्रक्रियेमुळे आपली कर्मे कशी गळून पडतात याचे त्यांनी स्पष्टपणे विवेचन केले असते; परंतु ते त्यांनी केले नाही. त्यांची प्रवृत्ती मूलतःच विरक्त माणसाची प्रवृत्ती होती. त्यांना शास्त्रातील ज्ञानाबद्दल स्वभावतःच ओढ होती. व त्या ज्ञानाने ते प्रभावित झाले होते. त्यांची वेदावर आसक्ती होती. त्या ज्ञानामुळेच आपल्या चांगल्या व वाईट क्रिया गळून पडतील असे त्यांनी ठरविले. प्रवृत्ति मार्गातील सर्व क्रिया माणसाला संसारात आसक्तीकडे नेणाऱ्या असल्यामुळे व्यक्तीने कर्मापासून निवृत्त होण्यासाठी कर्म करावे म्हणजे त्याला सत्यज्ञान होईल असे त्याने म्हटले : त्याचे विचार तर्कशुद्ध असून ते श्रुतीच्या ज्ञानावर आधारित होते. पण माणसाला अनासक्तीकडे नेणारी प्रक्रिया कोणत्या स्वरुपाची आहे याची त्यांना पूर्ण जाणीव नव्हती. म्हणूनच त्यांनी आपल्या क्रिया व प्रतिक्रिया याच्या अवलोकनापासून सतत ज्ञान प्राप्त करून त्याच्याद्वारे क्षणोक्षणीच्या क्रियात इष्ट कोणते व अनिष्ट कोणते हे कसे ठरवावे हे त्याला सांगता आले नाही.

श्रुतीवर पूर्ण विश्वास असल्यामुळे त्यांनी त्या शास्त्रातील प्रत्येक शब्द खरा आहे व तो आपली जीवनदृष्टी व्यक्त करणारा आहे असे समजून त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला व जेथे काही शब्द त्यांच्या मताशी विसंगत होते तेथेही ओढन ताणून त्या शब्दाचा आपल्या विचाराशी सुसंगत असा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. शास्त्रामुळेच त्याची चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेवर श्रद्धा जडली व ते व्यासाच्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेला मानू लागले. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था व्यासाची स्वतःची निर्मिती होय हे त्याला पाहाता आले नाही.

शंकराचार्यांचे विचार त्यांना मुख्यतः अवगामी पद्धतीने प्राप्त झाले होते. म्हणूनच त्यांना स्वतःमध्ये विचाराच्या उत्क्रान्तीची क्रिया कशी चालते हे पाहता आले नाही. स्वतःमध्ये उत्क्रान्तीच्या क्रियेचे त्यानी अवलोकन केले असते तर त्याच्या विचारांच्या अभिव्यक्तीतून ते स्पष्ट झाले असते व त्या परिस्थितीत त्यांना वेदाचे प्रामाण्य सांगण्याची गरज राहिली नसती. त्या परिस्थितीत त्यांना कर्मापासून सुटका कशी होते हे सांगता आले असते. त्यांचे सर्वच्या सर्व विचार त्यांनी वेदापासून स्वीकारले असे म्हणता येत नाही कारण तसे असते तर कर्मामुळे मोक्षप्राप्ती मिळत नाही असा सिद्धांत त्याला मांडता आला नसता. काही बाबतीत वेदातील ज्ञान खरे आहे हे त्याना आपल्या अनुभवावरून दिसून आले असावे व त्यावरून वेदातील सर्वच ज्ञान खरे आहे अशी समजूत त्यानी करून घेतली पण त्यामुळेच त्यांच्या विचाराच्या विकासास मर्यादा पडली.

✦ ✦ ✦

प्रा. आ. ह. साळुंखे

शम्बूकाची कथा : एक मूल्यमापन

मध्यंतरी काही नेत्यांनी रामायणाचा अनादर व तिरस्कार करणारे उद्‌गार काढले म्हणून त्यांच्याविरुद्ध टीकेचा गदारोळ उठला होता. परंतु त्याच्याशी चर्चा करताना त्यांनी संपूर्ण रामचरित्र अथवा रामायण यांचा तिरस्कार केला असे वाटले नाही. त्यांचा रोख होता उत्तर–काण्डातीच शम्बूक कथानकाकडे. मला त्यावेळी तीव्रतेने अशी जाणीव झाली की मराठी वाचकांपुढे हे कथानक आधी समग्र मांडले पाहिजे व निर्णय घेण्याचे काम त्यांच्या सदसद्‌विवेकबुद्धीवरच सोपविले पाहिजे. भारताचे वैचारिक नेतृत्व करण्याविषयी महाराष्ट्राची ख्याती तशी जुनी आहे. आजही महाराष्ट्रीय लोकांनी राष्ट्रीय एकात्मतेच्या हेतूने आपल्या परंपरांचे, इतिहासाचे डोळस पुनर्मूल्यमापन करणे आवश्यक आहे असे वाटते. रामायणासारख्या पवित्र ग्रंथातही काही अन्यायकारक असेल तर आजचे समाजहित पाहणारांनी कठोरपणे तो भाग दूर केला पाहिजे. निदान संपूर्ण रामायण दूर करण्याचा प्रसंग येऊ नये म्हणून तरी ! येथे पलायनवृत्ती अथवा वाळूत डोळे खुपसून संकट टाळण्याची वृत्ती उपयोगी नाही. समस्येला सरळ सरळ सामोरे गेले पाहिजे !

व्यक्तिशः मला जुने ते सगळेच सोने असेही वाटत नाही व नवे ते सगळेच पुरोगामी व स्वीकार्य असेही वाटत नाही. रामाविषयी व रामायणाविषयी मला नितान्त आदर आहे आणि त्याचबरोबर तथाकथित शूद्रांपासून ते तथाकथित ब्राह्मणांपर्यंत सर्वांच्याच एकजीवतेतून, समानतेतून नवा भारत उभा रहावा अशी माझी मनीषा आहे. लेखकाच्या हेतूविषयी विपर्यास अथवा गैरसमज होऊ नयेत या साठी हा खुलासा.

वाल्मीकी रामायणाच्या उत्तरकाण्डातील ७३ ते ७६ या चार सर्गांतून शम्बूकाची कथा आली आहे. थोडक्यात ही कथा अशी सांगता येईल–शूद्रत्वामुळे तपश्चर्येचा अधिकार नसलेला शम्बूक नावाचा शूद्र तपश्चर्या करतो व त्यामुळे एका ब्राह्मणाचा पुत्र अकाली मरतो. शेवटी त्याला जिवंत करण्यासाठी राम शम्बूकाला ठार मारतो.

अनुक्रमणिका





या कथेची समग्र चर्चा करण्यापूर्वीच ' मूले कुठारः ' या न्यायाने एक प्रश्न उपस्थित होतो व तो म्हणजे मूळ रामायणात ही कथा होती काय ? ही कथा प्रक्षिप्त म्हणजे नंतर घुसडलेली अशी मानली जाते. तेव्हा अशा प्रक्षिप्त कथेच्या आधारे रामाच्या चरित्रावर टीका करणे योग्य नव्हे असे वाटते. या संदर्भात, ही कथा प्रक्षिप्त का म्हटली जाते त्याची थोडी चर्चा करणे आवश्यक आहे.

मात्र या लेखाचा हेतू प्रस्तुत कथानक प्रक्षिप्त आहे की नाही हे ठरविण्याचा नाही. आजच्या संदर्भात या कथानकाचे पुनर्मूल्यमापन करणे हा या लेखाचा हेतू आहे. त्यामुळे कथानकाच्या प्रक्षिप्ततेची चर्चा करताना सर्व साधक–बाधक प्रमाणांच्या आधारे ती चर्चा सर्वांगीण बनविण्याचा प्रयत्न मी करणार नाही. एकदोन पुरावे माझ्या हेतूच्या सिद्धीसाठी पुरेसे आहेत.

रामायणात युद्धकांडानंतर उत्तरकांड अशी रचना आहे. परंतु युद्धकांडाच्या शेवटीच ग्रंथवाचनाचे व श्रवणाचे फल सांगितले आहे. उदा–

पूजयंश्च पठंश्चैनमितिहासं पुरातनम् ।
सर्वपापैः प्रमुच्येत दीर्घमायुरवाप्नुयात् ॥

किंवा

रामायणमिदं कृत्स्नं शृण्वतः पठतः सदा ।
प्रीयते सततं रामः स हि विष्णुः सनातनः ॥

ग्रंथाचे फल सांगितले जाते ते ग्रंथाच्या समाप्तीच्या प्रसंगीच, प्रत्येक कांडाच्या शेवटी असे फल सांगितलेले नाही. याचा अर्थ असा की मूळ रामायण ग्रंथ युद्धकांडानंतरच समाप्त झाला होता. उत्तरकांड त्याला नंतर कोणी तरी जोडले आहे हे स्पष्टच आहे.

तेव्हा या प्रक्षिप्ततेची अधिक चर्चा न करता मी डॉ. Hermann Jacobi यांच्या मताचा हवाला देऊन पुढे जाणार आहे– " The whole of the 7th Book is a later annexation cannot be doubted at all. It is already established by the conclusion of the 6th Book. " सहावे कांड म्हणजेच युद्धकांड आणि सातवे कांड म्हणजे उत्तरकांड होय. आता संपूर्ण उत्तरकांडच प्रक्षिप्त असेल तर त्यातील शम्बूककथाही आपोआपच प्रक्षिप्त ठरते.

अनुक्रमणिका

परंतु ही कथा प्रक्षिप्त न मानता सत्य मानावयाची असे म्हटले तरी तिच्यात इतक्या विसंगती आढळतात की त्यांचे स्पष्टीकरण अथवा समर्थन करणे अशक्य व्हावे.

राम धर्मनिष्ठ वृत्तीने सुखेनैव राज्य करीत होता. एके दिवशी एक जानपद ब्राह्मण आपल्या मृत बालकाला घेऊन राजद्वारापुढे आला. तो रडत होता. 'पुत्र, पुत्र' असा एकसारखा आक्रोश करीत होता. पूर्वजन्मी माझ्या हातून असे कोणते पाप झाले की त्यामुळे माझा एकुलता एक पुत्र अकाली निधन पावला असे तो म्हणत होता. इथेच पहिली विसंगती आढळते. ज्याला स्वतःच्या पूर्व-कर्माची शंका वाटत होती तो नंतर रामाच्या पापानेच मुलाचा मृत्यू झाला असे ठामपणे कसे म्हणतो ? 'माझे पूर्वजन्मीचे कोणते पाप होते ?' या प्रश्नार्थक वाक्याचे 'माझे कोणतेही पाप नव्हते' असे नकारार्थी उत्तरच अपेक्षित असल्यामुळे येथे विसंगती नाही असे कुणी म्हणेल. तसा अर्थ घेणे शक्य असले येथे तो अभिप्रेत असावा असे संदर्भावरून वाटत नाही.

शोक करीत असतानाच तो ब्राह्मण नंतर म्हणतो की, हे मुला, तुझ्या शोकाने थोडयाच दिवसांनी मी आणि तुझी आई मरून जाणार यात संशय नाही. मी. कधी खोटे बोलल्याचे, हिंसा केल्याचे अथवा कुणा प्राण्याविषयी पाप केल्याचे मला आठवत नाही. तर मग कोणत्या पापाने माझ्या मुलाचा मृत्यू झाला ? रामाच्या राज्यात अकाली मृत्यू होण्याची असली भयानक घटना मी पूर्वी पाहिलीही नाही व ऐकलीही नाही. माझे तर काही पाप नाही, तेव्हा निःसंशयपणे रामाचेच काही तरी पाप असले पाहिजे. शूद्र मनुष्य रामाच्या राज्यात तपश्चर्या करतो हेच ते पाप असे पुढे नारदाने सांगितले आहे.

आधुनिक काळात पूर्वजन्मीच्या या कर्मसिद्धान्ताविषयीच शंका घेतली जाते. परंतु ज्यांचा या सिद्धांतावर विश्वास होता त्यांनीच ही कथा लिहिली असल्यामुळे, त्या सिद्धांताच्या पायावर तरी ती सुसंगत आहे का हे पाहणे आवश्यक ठरते.

या ब्राह्मणाच्या बोलण्यावरून तो अत्यंत सदाचरणी असला पाहिजे हे स्पष्ट होते. त्याच्या बोलण्यावर अविश्वास दर्शविण्याचेही काही कारण नाही. परंतु चालू जन्मात जरी तो सदाचरणी असला तरी पूर्वजन्मात तो कसा होता हे त्याला तरी आठवणे शक्य आहे ? त्याच्या दृष्टीने कर्मसिद्धान्त स्वीकृतच असल्यामुळे, त्याच्या पूर्वजन्मातील एखाद्या पापाने त्याच्या मुलाचा मृत्यू होणे शक्य नाही ? त्याला पूर्वजन्माचे स्मरण होते अथवा तो अतींद्रिय ज्ञान लाभलेला

अनुक्रमणिका

योगी होता असा उल्लेख नाही. तो तसा योगी असता तर सामान्यजनाप्रमाणे त्याने शोक केला नसता. तो आपल्या अतींद्रिय सामर्थ्याने शम्बूकालाच तपश्चर्येपासून परावृत्त का करीत नाही अथवा त्याचा अंत का घडवून आणत नाही हाही प्रश्न उपस्थित होऊ शकतो. रामाकडून त्याचा वध घडविण्यात कायदा हातात न घेण्याची उदात्तता त्याच्याजवळ होती असे समजावयाचे काय? तसेही समजता आले असते परंतु त्याच्या अगतिकतेवरून तो असा कुणी महामानव होता असे वाटत नाही. अर्थातच तो सर्वसामान्य मनुष्य असल्यामुळे त्याला पूर्वजन्मीचे स्मरण असण्याची शक्यता नाही. त्यामुळे त्याच्या स्वत:च्या पूर्वजन्मीच्या पापामुळे त्याला अपत्यस्नेहापासून वंचित व्हावे लागले, ही शक्यता नाकारता येत नाही.

शिवाय ज्या मुलाचा मृत्यू झाला त्याच्या या जन्मीचे अथवा पूर्वजन्मीचे काही पाप होते की नव्हते याचे निर्णायक उत्तर या ब्राह्मणाला (जरी तो त्या मुलाचा पिता असला तरी) देता येणे शक्य आहे काय? स्वत:च्याच पूर्वकर्मामुळे तो मुलगा अल्पायुषी झाला नसेल असे ठासपणे म्हणता येईल काय?

रामाच्या राज्यात बालमृत्यू व्हावा हे रामाच्या दुष्कृत्याचे फळ होते हा निष्कर्ष तरी बरोबर आहे काय? पहिली गोष्ट म्हणजे एकाच्या कर्माचे फळ दुसऱ्याला भोगावे लागणे ही गोष्ट कर्मसिद्धान्तात बसते काय? राजाच्या व प्रजेच्या पापपुण्याचा संबंध एकमेकांच्या कर्माशी जोडला जातो तेव्हा अर्थवादापेक्षा अधिक गांभीर्य त्यात असते काय? शम्बूकाने तपश्चर्या केल्यामुळे हा ब्राह्मणपुत्र मरण पावला, ब्राह्मण म्हणतो त्याप्रमाणे रामराज्यातील हे पहिलेच पाप होते काय? पहिलेच नसेल व अशी पापे पूर्वी वारंवार घडली असतील तर त्या राज्याला 'रामराज्य म्हणणे शक्य आहे काय? बरे ते पहिलेच पाप असेल तर हा बालमृत्यूही पहिलाच होता काय? त्या काळातील वैद्यकशास्त्राची प्रगती ध्यानात घेता रामाच्या राज्यातील तो पहिलाच बालमृत्यू असेल असे ऐतिहासिकदृष्टचा शक्य वाटत नाही. मग पूर्वी जे बालमृत्यू झाले असतील ते कोणत्या कारणाने? कोणाच्या पापाने? शिवाय, शम्बूकाच्या तपश्चर्येने विशिष्ट ब्राह्मणपुत्रच का मरावा? किंवा एकच का मरावा? कर्मसिद्धांत याचा काही उलगडा करू शकतो काय?

तो ब्राह्मण पुढे असे म्हणतो की अन्य राज्यात बालांना असा मृत्यू येत नाही, रामाच्या राज्यात मात्र आला. याचा अर्थ राम राज्य करीत असताना त्याच्याहूनही अधिक धर्मनिष्ठ असे अन्य राजे इतरत्र राज्य करीत होते. ते

अनुक्रमणिका

कोण होते ? रामाऐवजी त्यांनाच आदर्श का म्हटले गेले नाही ? तो ब्राह्मण रामराज्यातून त्या राज्यात वसतीसाठी का गेला नाही ? वस्तुतः आपण ज्या रामाला आदर्श मानतो त्या रामाला ब्राह्मणाचे हे विधान कलंकित करते असेच म्हटले पाहिजे.

तो पुढे असे म्हणतो की, हे रामा, तू या मुलाला जिवंत कर, नाही तर राजद्वारामध्ये मी पत्नीसह प्राण देईन. मग तुला ब्रह्महत्येचे पातक लागेल. (ब्रह्महत्या हे पंचमहापातकांपैकी पहिले महापातक होय.) आणि मग तू सुखाने राज्य कर. भावांच्या बरोबरच तुला चांगले दीर्घायुष्य प्राप्त होईल. हे महाबलवान रामा, तुझ्या राज्यात सुखाने राहिलो आम्ही ! म्हणून तर आमच्यावर हे संकट कोसळले. महान् इक्ष्वाकू राजांचा हा देश आता अनाथ झाला आहे. कारण बालांना मृत्यू आणणारा रामासारखा ' नाथ ' या देशाला मिळाला आहे. राजदोषांनीच प्रजा संकटात पडते. तेव्हा आताही तसेच झाले असले पाहिजे. हा तर बालवधच आहे. अशा प्रकारच्या अनेक वाक्यांनी रामाला दोष देऊन तो दुःखी पिता आपल्या मुलाला मिठी मारत असे. या सर्व बोलण्यातील उपरोध झोंबणारा आहेच. परंतु त्यात रामाला एक प्रच्छन्न धमकी आहे. ब्रह्महत्येचे पाप तुला लागेल — तेव्हा या अधर्माच्या भीतीने तरी तू आम्हांलाच अनुकूल गोष्ट कर असा त्याचा सूचित अर्थ आहे. ७३ व्या सर्गातील कथानक हे असे आहे.

७४ व्या सर्गातील कथानक पुढीलप्रमाणे आहे. त्या ब्राह्मणाचा करुण आक्रोश ऐकून रामही अत्यंत दुःखी झाला. त्याने आपल्या मंत्र्यांना व वसिष्ठादी द्विजांना बोलावून घेतले. हात जोडून त्याने त्यांना सर्व हकीगत सांगितली. दीनवाण्या रामाचे बोलणे ऐकून नारद म्हणाले–हे राजा, पूर्वी कृतयुगामध्ये फक्त ब्राह्मणच तपश्चर्या करीत, तेव्हा कोणाही अब्राह्मणाला तप करता येत नसे. नंतर त्रेतायुगामध्ये क्षत्रियही तपश्चर्या करू लागले व त्याच वेळी अधर्माचे एक पाऊल पृथ्वीतलावर पडले. नंतर द्वापरयुगामध्ये वैश्यांनाही तपश्चर्येचा अधिकार मिळाला व त्यावेळी अधर्माचे दुसरे पाऊल पृथ्वीतलावर पडले. अशा रीतीने तीन युगांत क्रमाने तीन वर्णामध्ये तपाने प्रवेश केला. परंतु हीनवर्ण शूद्राला मात्र हा तपाचा अधिकार नाही, तो कलियुगामध्ये मिळेल. या युगामध्ये शूद्राने तप करणे हा अधर्म होय. ज्या राजाच्या राज्यात वा नगरीत असा अधर्म होतो तो राजा नरकाला जातो. कारण, प्रजेचे अध्ययन, तप व पुण्याई यांचा सहावा हिस्सा राजाकडे जात असतो. तेव्हा तू तुझा सर्व प्रदेश

पालथा घाल व कोठे दुष्कृत्य आढळते का ते पहा. ते दूर केले असता धर्मवृद्धी, प्रजेचे आयुष्य वृद्धिगत होणे व या बालाचे जीवन प्राप्त होणे या गोष्टी घडतील.

७५ व्या सर्गाच्या प्रारंभी नारदाच्या या उद्गारांचा अमृतमय म्हणून गौरव केला असून तो ऐकून रामाला अतुलनीय आनंद झाला असे म्हटले आहे. वास्तविक नारदाचे हे उद्गार अमृतमय आहेत असे मानता येत नाही. शिवाय त्यामुळे रामाला अतुलनीय आनंद कसा झाला हे काही समजत नाही. ब्राह्मण-वर्णाखेरीज इतर वर्णांनी केलेल्या तपश्चर्येने पृथ्वीतलावर अधर्म अवतरला असे मत नारदाने मांडलेले दिसते. एवढेच नव्हे तर असा अधर्म ज्याच्या राज्यात घडतो त्याला नरकाला जावे लागते असा इशारा त्याने रामाला दिला आहे. क्षत्रिय कुळात साक्षात विष्णूने अवतार घेतला आणि क्षत्रियांनी तप करण्यास सुरुवात केली तेव्हा अधर्माचे पाऊल जमिनीवर पडले ही दोन विधाने परस्परविसंगत नव्हेत काय ? एकीकडे ज्याला विष्णूचा अवतार मानले, त्याला स्वतःच्या हितसंबंधाना त्याने जपले नाही तर नरकामध्ये ढकलण्याची ही नारदाची वृत्ती रामाचा, रामायणाचा अथवा आमच्या आदर्श संस्कृतीचा गौरव करणारी आहे असे कुणाला म्हणावयाचे आहे काय ?

७५ व्या सर्गातील कथानक पुढीलप्रमाणे आहे. नारदाचे बोलणे ऐकून रामाला अत्यंत आनंद झाला व तो लक्ष्मणाला बोलावून म्हणाला की हे लक्ष्मणा, तू त्या ब्राह्मणश्रेष्ठाकडे जाऊन त्याचे सांत्वन कर. त्याच्या मुलाचे शरीर तेलाच्या द्रोणीमध्ये ठेव त्याला उत्तम प्रकारची अत्तरे व तेले लावून ते बिघडणार नाही अशी खबरदारी घे. नंतर रामाने पुष्पक विमानाचे ध्यान केले. ते येताक्षणीच तो धनुष्य व खड्ग घेऊन विमानात बसला. पश्चिम, उत्तर व पूर्व दिशांना तपास घेऊनही त्याला कुठेही पापाचा लवलेशही आढळला नाही. त्यानंतर तो दक्षिण दिशेला गेला. तेथे एका सरोवराच्या काठी एक मनुष्य कठोर तप करीत असलेला आढळला. तो खाली डोके करून लोंबकळत होता. राम त्याच्या जवळ गेला व म्हणाला हे उत्तम व्रत करणाऱ्या, तू धन्य आहेस. हे तपोवृद्धा, दृढविक्रमा, तू कोणत्या योनीत जन्माला आलेला आहेस ? मी दशरथाचा मुलगा राम असून कुतूहल म्हणून तुला हे विचारीत आहे. तुला काय हवे आहे ? स्वर्ग हवा की दुसरा कोणता वर हवा ? इतरांना आचरण्यास अत्यंत अवघड असे हे तप तू कशासाठी करीत आहेस ? तू ब्राह्मण असशील तर तुझे कल्याणच

होईल. तू अजिक्य असा क्षत्रिय आहेस की वैश्य आहेस की शूद्र आहेस ते खरे खरे सांग. ७६ व्या सर्गाच्या प्रारंभी तो मनुष्य रामाला उत्तर देतो. तो म्हणतो की मी शूद्रयोनीमध्ये जन्मलो असून, हे रामा, मला याच देही देवत्व लाभावे ही इच्छा आहे. मात्र देवलोक मिळावा या इच्छेने मी काही खोटे बोलत नाही मी शूद्र असून माझे नाव शम्बूक आहे त्या शूद्राचे ते वचन ऐकताच रामाने म्यानातून तेजस्वी असे खड्ग काढले व त्याचे डोके उडवले. राम या प्रसंगी एक अक्षरही बोलत नाही अथवा शम्बूकाला त्याचा अपराध सांगत नाही. त्याला आपली बाजू मांडण्याची संधी देत नाही. मी कुतूहल म्हणून विचारत आहे असे 'सत्यवचनी' राम म्हणाला होता त्या कुतूहलाच्या पूर्तीसाठी शम्बूकाने उत्तर दिले तेव्हा अशा निर्दय वधाची त्याने अपेक्षा केली नसेल हे नक्की.

पूर्वी उल्लेख केलाच आहे की हा संपूर्ण प्रसंग प्रक्षिप्त आहे. त्यामुळे या प्रसंगाने रामाचे चरित्र डागाळण्याचा अथवा राम टीकाविषय होण्याचा प्रश्नच निर्माण होत नाही; परंतु हा प्रसंग खरा आहे असा आग्रह कुणी धरला तर तसा आग्रह धरणारास काही कटू निष्कर्ष मान्य करावे लागतील. राम सत्य बोलणारा म्हणून प्रसिद्ध आहे. पूर्वी वचन पाळण्यासाठी त्याने १४ वर्षांचा वनवासही भोगला आहे. तो राम शम्बूकाला त्याचा वर्ण विचारताना केवळ कुतूहलाने विचारीत आहे असे म्हणतो आणि शम्बूकाने आपला वर्ण सांगताच त्याचा शिरच्छेद करतो ही घटना रामाच्या कीर्तीला कलंकित करणारी आहे. राम शम्बूकाशी खोटे बोलला एवढेच नव्हे तर त्याने त्याची घोर फसवणूक केली. उलटपक्षी, रामाने शम्बूकाला सुव्रत, तपोवृद्ध आणि दृढविक्रम अशी विशेषणे वापरली आणि या विशेषणांना जागून शम्बूकाने मात्र खरे सांगितले. जो सत्यवचनी म्हटला जात होता त्या रामाने आपले व्रत मोडले परंतु ज्याला धर्माचा अधिकारही दिला नव्हता त्या शूद्राने सत्य बोलून जणू रामाला लाजवले. या ठिकाणी रामाचे व्यक्तिमत्त्व शंबूकाच्या तुलनेने अत्यंत खुजे, दुबळे व फिके वाटते. आता प्रश्न असा निर्माण होतो की ही घटना ऐतिहासिक दृष्ट्या खरी मानावयाची काय ? राम जर असा असेल तर आज आपण त्याला आदर्श मानू काय ? तसेच तो आदर्श असेल तर असा वागेल काय ? म्हणूनच, या घटनेची ऐतिहासिक सत्यता व रामाचे आदर्शत्व या दोन गोष्टी एकाच वेळी मानता येत नाहीत. एक मानली तर दुसरी अमान्यच करावी लागते.

कदाचित कुणी म्हणेल की ही घटना सत्य मानली तरी राम आदर्शच ठरतो. शंबूकाने धर्मविरोधी कृत्य केले होते, तेव्हा त्याला शिक्षा देणे हे रामाचे

अनुक्रमणिका

कर्तव्यच होते. ते त्याने पार पाडले म्हणून त्याला दोष देण्याचे कारण नाही. या युक्तिवादाला उत्तर देण्यात वेळ खर्च करावा असे मला वाटत नाही. पण नम्रपणाने एवढेच सुचवावेसे वाटते की या विचारसरणीने संस्कृती जगेल असे कुणाला वाटत असेल तर अपेक्षाभंगाचे दुःख भोगण्यासाठी त्यांना फार काळ वाट पहावी लागणार नाही.

वस्तुतः, ब्राह्मणाच्या मुलाला जिवंत करण्यासाठी शंबुकाला मारण्याचा रामाला अधिकारच काय असा प्रश्न निर्माण होतो. एका शंबूकाच्या वधाची मला तितकीशी खंत नाही, याचा अर्थ मी शंबूकाच्या वधाचे समर्थन करतो असा नव्हे !) परंतु शंबूकाच्या अंतःकरणातील देवत्वाची आकांक्षा मारली गेली, याची मला अधिक खंत आहे. तो सुव्रत होता, तो सत्यवचनी होता, तपोवृद्ध होता आणि तरी त्याची स्वप्ने करपून गेली, कोमेजून गेली. खुडून टाकली गेली. पिढ्यांपिढ्यासाठी शूद्रवर्णीयांना प्रकाशाची दारे बंद झाली. शंबूकाने स्वर्गासाठी, सुखोपभोगासाठी अथवा विलासासाठी तप केले नाही, तप केले देवत्वासाठी. आणि देवत्व येथे कशाचे प्रतीक आहे ? ते संस्कृतीचे, आचारविचारांचे, प्रेमाचे, मानवतेचे, स्वप्नांच्या अंकुरांचे, किंबहुना सर्व प्रकारच्या प्रकाशाचे प्रतीक आहे येथे ! संस्कृतीचे संगीत, संस्कृतीचा स्वाद–गंध– सारे काही लुप्त झाले त्यांच्या दृष्टीने आणि यावर उच्चवर्णीयानी शिक्कामोर्तब कसे केले– तर म्हणे रामाने शंबूकाचा वध करताच इन्द्र, अग्नी इ. देवांनी 'साधु साधु' असे म्हणून रामाची प्रशंसा केली व त्याच्यावर दिव्य व अतीव सुगंधी फुलांची वृष्टी केली. (हे देवत्व वेगळे आणि शंबूकाला हवे असलेले देवत्व वेगळे असे मी मानतो.) नंतर रामाने हात जोडून त्या देवांकडे मागणी केली की, देव हो, आपण प्रसन्न झाला असाल तर त्या द्विजपुत्राला जिवंत करा. माझी एवढीच परम इच्छा आहे. कारण माझ्या अन्यायामुळे तो मरण पावला आहे. आणि देव सांगतात-- अरे तो केव्हाच जिवंत झाला आणि आपल्या नातेवाईकांबरोबर गेला देखील.

यस्मिन् मुहूर्ते काकुत्स्थ शूद्रोऽयं विनिपातितः ।
तस्मिन् मुहूर्ते बालोऽसौ जीवेन समयुज्यत ॥

ज्या क्षणी या शूद्राचा अंत घडवला त्याच क्षणी तो बाल जिवंत झाला. आणि होय, ज्या क्षणी हे सर्व घडले त्या क्षणीच शूद्रांच्या आयुष्यात कायमचा अंधार झाला ! वस्तुतः मृत मुलगा पुन्हा जिवंत होणे शक्य नाही. परंतु ही घटना ऐतिहासिकदृष्टया सत्य मानावयाची तर त्या ब्राह्मणाने व त्याच्या

सहकाऱ्यांनी तो मुलगा मेला नसताना तो मेल्याचे सोंग केले व शंबूक मारला जाताच पुन्हा तो मुलगा जिवंत झाल्याची घोषणा केली असे मानावे लागेल. हा निष्कर्ष अधिक कडवट वाटणार नाही का ?

अशा रीतीने तथाकथित उच्चवर्णीयांच्या स्वार्थवेदीवर हे तथाकथित हीनवर्णीयांच्या सर्वस्वाचे बलिदान घडविण्याचे पौरोहित्य ज्याने केले त्या रामाला आदर्श मानावयास उच्चवर्णीय जरी कंबरा बांधून तयार असले तरी भारताच्या सर्व थरांतील लोकांचा विचार करता अशा रामाच्या आदर्शत्वाला धक्का पोचतो असे मला वाटते. अर्थात हा भाग प्रक्षिप्त नसून सत्य आहे असा आग्रह धरला तर ! माझ्या दृष्टीने मात्र हा भाग प्रक्षिप्त असल्यामुळे, रामाने शंबूकाला मारलेच नसल्यामुळे तथाकथित हीनवर्णीयांनी रामाविषयी त्राग्याने बोलण्याचे काहीच कारण नाही.

आपल्याला सर्वांची एकत्रित, समन्वित संस्कृती उभी करावयाची असेल तर सर्वांना रुचणारे व भेदातीत आदर्शच मानावे लागतील. सुदैवाने राम तसा आहे. म्हणूनच कथाकीर्तनातून वा अन्यत्र सांगितल्या जाणाऱ्या रामकथेतून शंबूकाची कथा वगळली जावी. तसे होणार नसेल तर 'इंद्राय स्वाहा, तक्षकाय स्वाहा' या न्यायाने राम व रामायण यांचीही प्रतिष्ठा नाहीशी होईल व त्यामध्ये आपले सर्वांचेच अहित आहे. आपल्या मनो-गाभाऱ्यात युगानुयुगे जपून ठेवलेले आपले आदर्श भंगलेले, चिखलाने माखलेले दिसू नयेत असे आपल्याला वाटत असेल तर आग शमविण्यात हित आहे, भडकविण्यात नाही हे आपण सर्वजणांनी ओळखायला हवे. आपण काय करावयास हवे हे आपणच विवेकपूर्वक ठरवावे. ही कथा रामायणात ज्यांनी घुसडली त्यांनी चूक केली, नव्हे सामाजिक अपराध केला हे खुल्या मनाने मान्य करावे. मात्र त्यांच्या आजच्या वंशजांना त्यासाठी जबाबदार धरण्याचे कारण नाही. पण त्यांच्या वंशजांपैकी काही जण ती चूक कबूल न करता ते शहाणपणाचे कृत्य होते असे मानत असतील तर राष्ट्रीय एकात्मते-विषयी बोलण्याचा त्यांना अधिकार नाही हे निश्चित समजावे. त्यांच्या मनातील राष्ट्राचा, संस्कृतीचा, रामाचा व रामायणाचा अभिमान बेगडी व स्वार्थाधिष्ठित आहे हे सिद्ध होईल.

रामाने शंबूकाला मारले नाही असे म्हणताना आणखी एक सबळ पुरावा माझ्या नजरेपुढे आहे व तो म्हणजे निषादराज गुहाचा व शबरीचा. निषाद म्हणजे ब्राह्मण पुरुष व शूद्र स्त्री यांचा पुत्र. अयोध्याकांडात निषादाचे

वर्णन आले आहे. ८३ व्या सर्गांत गुहाचा ‘ रामसखा ’ म्हणून उल्लेख आला आहे. त्याचे व रामाचे नाते अत्यंत जिव्हाळ्याचे होते हे स्पष्ट आहे. गुहाशी मैत्री ठेवणारा राम शंबूकाला ठार मारील हे मनाला पटत नाही.

अरण्यकांडात ७४ व्या सर्गात शबरीची माहिती आली आहे रामाच्या मनात तिच्याविषयी नितांत आदर आहे. तिचे वर्णन श्रमणी, सिद्धा, सिद्ध-सम्मता, तापसी इत्यादी विशेषणानी केले आहे. याचा अर्थ असा की एका शबरीला तपाचा अधिकार प्राप्त होता. ऋषिमुनींनी तो मानला होता आणि रामानेही मानला होता. तोच राम तप केल्याबद्दल शंबुकाला ठार मारील हे मनाला पटत नाही.

रामचरित्रावर लिहिणारे संस्कृतमधील आणखी दोन महाकवी म्हणजे कालिदास व भवभूती. कालिदासाने रघुवंशाच्या १५ व्या सर्गात शंबुकाचे कथानक रेखाटले आहे. ते बहुतेक वाल्मीकिरामायणाच्या उत्तरकांडाला अनुसरणारे आहे.

भवभूतीने मात्र ही कथा अगदी वेगळ्या रीतीने हाताळली आहे. उत्तर-रामचरिताच्या दुसऱ्या अंकात शम्बूकाचे कथानक आले आहे. ब्राह्मणपुत्र जिवंत व्हावा म्हणून शम्बूकाला मारण्यासाठी राम दंडकारण्यात येतो. त्याला मारण्यासाठी त्याने खड्ग उपसले आहे, पण मनाने तो कासावीस आहे. रामायणाच्या उत्तरकांडातील राम काहीही न बोलता शम्बूकाचे मस्तक छाटतो भवभूतीने मात्र रामाच्या मनाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. रामाचे अंतःकरण कासावीस झाले एवढेच नव्हे तर तो स्वतःची अवहेलना करतो. तो स्वतःच्या हाताला उद्देशून म्हणतो—“ अरे, गर्भवती सीतेला हाकलून देणाऱ्या रामाचा अवयव आहेस तू ! तुझ्याजवळ करुणा कुठली ? या शूद्र मुनीवर कृपाण चालव ! ” येथे भवभूतीने शम्बूकाचा उल्लेख ‘ मुनी ’ असा केला आहे हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. नंतर राम तलवारीचा वार करतो तोही राजी-खुशीने नव्हे, नाइलाज म्हणून ! येथे भवभूतीने रामाच्या मनाचा एक एक पापुद्रा उलगडून दाखविला आहे. उत्तरकांडातील भावहीन बटबटीत रामाचे चित्र त्याने कसे हळुवार बनवून भावुक पातळीवर आणले आहे. शम्बूकाला मारल्यानंतर राम स्वतःच म्हणतो —“ रामाला शोभेल असे कर्म केले ! ” यात उपरोध आहे, स्वतःचाच उपहास आहे. सीतेला सोडून देण्याचे कर्म जसे कठोर व निर्दय होते तसेच हेही आहे असे त्याला वाटते. रामाने सीतात्याग केला तो काही स्वेच्छेने नव्हे, तर लोकांच्या इच्छेसाठी, जबरदस्तीने. रामाने

शम्बुकाचा वध केला तोही असाच हितसंबंधी लोकांच्या दडपणाने. म्हणूनच तो शम्बुकाला मारल्यानंतर व्याकुळ होऊन म्हणतो–"आता तरी तो ब्राह्मणपुत्र जिवंत होईल ना ?" म्हणजे, लोकहो, आता तरी तुमचे समाधान होईल ना ?

भवभूतीच्या काळात आधुनिक संशोधनाची पद्धत नसल्यामुळे शम्बूकाची कथा प्रक्षिप्त आहे असे भवभूतीने म्हटले नाही. त्या परंपरावादी व सनातनी काळात ते शक्यही नव्हते. भवभूतीने ती कथा खरी मानली; परंतु शम्बुकाला मारण्यात फार मोठा अन्याय झाला आहे याचे शल्य भवभूतीसारख्या वेदशास्त्रसंपन्न ब्राह्मणशिरोमणीच्या अंतःकरणाला बोचले ही गोष्ट फार महत्वाची. कथा उत्तरकांडात आहे त्या स्वरूपात स्वीकारली तर रामाच्या चरित्राला फार मोठा कलंक लागतो हे त्याला जाणवले. म्हणून रामाच्या अंतःकरणाचे इतके करुणार्द्र चित्र रेखाटून त्याच्याविषयी सहानुभूती निर्माण करण्याचा प्रयत्न भवभूतीने केला.

भवभूतीने शंबूकाच्या मृत्यूबरोबर कथा संपवली नाही, हाही एक विशेष आहे. मृत्यूनंतर शंबूक दिव्य पुरुष बनतो व पुन्हा रामाला भेटतो. सर्व आनंदांनी भरलेला वैराज लोक तुला प्राप्त होईल असे राम त्याला सांगतो. नंतर शंबूक तिथल्या प्रदेशाचे वर्णन रामापुढे करतो. पुढे शंबूक अगस्त्य ऋषींना भेटतो. त्यांचा निरोप रामासाठी घेऊन येतो. रामाबरोबर तो पुष्पकातही बसतो. या सर्व उल्लेखांवरून असे दिसते की भवभूतीने शंबूकाला रामाच्या व अगस्तींच्या बरोबरीला आणून सोडले आहे. त्या काळच्या सामाजिक कुंपणात त्याच मानवी देहाने शंबूकाला ते शक्य नव्हते. भवभूतीने तसे दाखविले असते तरी सनातनी समाजाने ते मान्य केले नसते. म्हणूनच भवभूतीने दिव्यपुरुषाच्या रूपाने शंबूकाला परत रंगभूमीवर आणले. शंबुकाच्या मृत्युजवळ कथा संपवून राम मोठा होऊच शकत नाही, रामचरित्र आदर्श होतच नाही हे त्याला ठाऊक होते. शंबुकाला बरोबरीने वागवणारा व त्याच्या तपश्चर्येचा आदर करणारा रामच महान होऊ शकतो हे तो जाणत होता. म्हणूनच, विसाव्या शतकात सफल होऊ शकेल असे एक मधुर स्वप्नच जणु भवभूतीने आठव्या शतकातच रंगभूमीवर आणले. भवभूती सनातनी सत्तेला त्या काळात आव्हान देऊ शकत नव्हता. म्हणून त्याने शर्करावगुंठित औषधाची ही कडवट गोळी सनातन्यांच्या घशात ढकलली आहे. जे शल्य हजार–बाराशे वर्षापूर्वी भवभूतीला जाणवले ते आज अनेकांना जाणवत आहे. भवभूतीने

त्याच्या काळाला अनुरूप पद्धतीने ते शल्य दूर करण्याचा प्रयत्न केला. शंबूककथा ही भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासातील एक समस्या आहे एवढे तरी निदान त्याने जाणवून दिले. भारतीय विचारवंतांनी व सर्वसामान्य समाजानेही त्याबद्दल भवभूतीचे ऋण कृतज्ञतापूर्वक मानले पाहिजे.

आज, ज्यांना प्राचीन संस्कृती समूळ नष्ट होऊ नये असे वाटते त्यांनी निदान संस्कृतीचे पुनर्मूल्यमापन करण्याची तयारी तरी दर्शविली पाहिजे. ते करावयाचे नसेल तर राम व रामायणासह प्राचीन संस्कृती अग्निसात करण्याचे प्रयत्न होतील, संस्कृतीची जागा विकृती घेऊ पाहील. तसे व्हावे असे मला वाटत नाही. माझे रामावर, रामायणावर व प्राचीन संस्कृतीवरही प्रेम आहे. म्हणूनच शंम्बूककथेचे पुनर्मूल्यमापन झाले पाहिजे हा माझा आग्रह आहे. समंजसपणा व उदार वृत्ती यांतूनच राष्ट्रीय एकात्मता साधेल, समाजाच्या सर्व घटकांना भारतीय संस्कृतीविषयी प्रेम वाटेल असे माझे मत आहे.



अनुक्रमणिका

श्री. बाबूराव चंदावार

विश्वास : लोकशाहीचा तरणोपाय

(१) लोकशाही प्रश्नांच्या जाळयात अडकलेली दिसते; आणि लोकशाहीचे सामर्थ्यही नाहीसे होताना दिसते. पण हे असे का व्हावे ? या प्रश्नांचे उत्तर शोधण्यासाठी निघालेले पुष्कळच आहेत. पण या सर्वांना अजून शोधाची दिशा लाभलेली दिसत नाही. याचे कारण असे आहे की, या प्रश्नाला कोणतीच दिशा नाही. म्हणून त्याचे उत्तरही कोणत्याच दिशेला नाही. नियोजन, अर्थकारण, समाजकारण, राजकारण, जागतिक परिस्थिती अशा अनेक दिशांनी शोध घेणाऱ्यांनी प्रवास सुरू केला असला तरी या किंवा याहून अधिक दिशांना जाऊनदेखील मूळ प्रश्नांच्या उत्तराचा शोध घेता आलेला नाही. आणि यापुढे हा शोध घेता येणारही नाही. कारण, प्रश्न दडला आहे मानवी आकांक्षेत. आकांक्षा कोणत्याच दिशांना नाही. आकांक्षा माणसाच्या अंतःकरणात आहे. म्हणून प्रश्न फार महत्त्वाचा आहे. तरी त्याचे समाधानकारक उत्तरही बाहेर शोधून सापडणार नाही. आणि सापडायचे असते तर ते केव्हाच सापडले असते. म्हणजे उत्तराच्या शोधात कितीही जाणीव झिजवली तरी दिशा नसलेल्या प्रश्नाचे उत्तर ते जिथे असेल तिथेच शोधायला पाहिजे. प्रश्न मानवी आकांक्षेत दडलेला आहे. म्हणून उत्तरही या आकांक्षेतच शोधायला पाहिजे.

(२) लोकशाही प्रश्नांच्या जाळयात सापडून ती असमर्थ झालेली दिसावी अशी निर्माण झालेली आजची परिस्थिती माणसाच्या आकांक्षेतूनच जन्मलेली आहे, हे कोणालाच नाकारता येत नाही. अर्थात लोकशाहीला पोषक अशी आकांक्षा निर्माण न होऊ शकल्यामुळे आजची लोकशाही उघडयावर पडली आहे. पण ही आकांक्षा का निर्माण होऊ शकली नाही. असा प्रश्न विचारला जाईल आणि हा प्रश्न विचारणेच खरे जरूरीचेही आहे. पण प्रश्न कोणाला विचारणार ? तो इतर कोणालाही विचारण्यापेक्षा लोकशाहीविषयी ज्यांना आस्था वाटते (?) त्यांनाच विचारला पाहिजे.

यामुळे त्यांची आस्था लोकशाहीवर किंवा आणखी कशावर होती वा आहे हे लक्षात येण्यास सोपे जाईल. वस्तुतः ज्याला आपण लोकशाहीची आस्था म्हणतो तशी ती मुळात असल्याचे कुठे दिसत नाही. जी आस्था असते म्हणतात ती लोकशाहीच्या तंत्रावरच असते. तांत्रिकता आणि लोकशाही या दोन गोष्टी वेगळ्या करून विचार करणेच अशा आस्थेवाईकांना शक्य होत नाही. पण यामुळे लोकशाहीची तांत्रिक बाजूच लोकशाहीला प्रश्नांच्या जाळ्यात अडकवित आहे. हे या आस्थेवाईकांना अजूनही लक्षात येत नाही.

(३) या देशातच नव्हे तर इतरत्र कोठेही संसदीय पद्धतीनेच लोकशाहीचे तंत्र आजवर अस्तित्वात आणले आहे. अर्थात या पद्धतीला लोकशाहीला पोषक अशी माणसाची आकांक्षा निर्माण करता आलेली नाही, कारण ते शक्य नव्हते. पण हे पटवून घ्यायला जे मानस तयार असावे लागते ते आज स्वतःला लोकशाहीवादी म्हणविणाऱ्यांचे नसल्यामुळे लोकशाहीच्या बाबतीतले अनेक प्रश्न अनिर्णित अवस्थेत पडून आहेत. आणि हेच प्रश्न वस्तुतः लोकशाहीची शक्ति क्षीण करायला कारणीभूत ठरत आहेत. असे जरी असले तरी संसदीय पद्धती लोकशाहीला का उपकारक ठरत नाही हे लक्षात तर घ्यावेच लागेल! अर्थात यामुळेच संसदीय पद्धतीचे खरे रूप उघडकीस येणार आहे. लोकशाहीची एक संसदीय परंपरा आहे. स्वतःला लोकशाहीवादी म्हणविणारे लोकशाहीपेक्षा या परंपरेवरच अधिक श्रद्धा करताना दिसतात. पण ही श्रद्धा आता लोकशाहीचे रक्षण करण्याच्या पात्रतेची उरली नाही. कारण मुळात लोकशाहीवर श्रद्धा नसल्यामुळे हे असे घडले आहे. अर्थात परंपरा लोकशाहीच्या मूळ प्रेरणेला सोडून वागत असून ती संसदीय पद्धतीला हवे तसे वागवून घेत आहे. म्हणून परंपरेत लोकशाहीची प्रेरणा उरली नाही. तर संसदीय पद्धतीतला यांत्रिकपणाच उरला आहे. पद्धतीतल्या यांत्रिकतेलाच लोकशाही म्हणावे अशी सक्ती परंपरावादी करीत असतात. यामुळे ते लोकशाहीची मूळ प्रेरणाच पर्यायाने नाहीशी करण्याचा प्रयत्न करतात. हा प्रयत्न लोकशाहीच्या दृष्टीने संसदीय पद्धतीची अनुपयुक्तता सिद्ध होऊ नये यासाठीच खरा केला जातो. अर्थात परंपरेत नेहमीच दुराग्रह दाखल होतो. एवढेच नव्हे तर दुराग्रहामुळेच परंपरा टिकविलीही जाते.

(४) लोकशाहीच्या कितीतरी व्याख्या आजवर सांगितल्या गेल्या. पण या सर्व व्याख्या परिस्थितिजन्य असल्यामुळे वेगवेगळ्या परिस्थितीत बदलतही गेल्या. पण लोकशाहीची मूळ प्रेरणा मात्र बदलू शकत नव्हती.

अर्थात ही मूळ प्रेरणा लक्षात आणणे तसे सोपे नाही. पण कल्पना मात्र केली जाते. नुसत्या कल्पनेने सगळ्याच गोष्टी स्पष्ट होत नाहीत. म्हणून कल्पनेला देखील आधार किंवा पाया हा असावा लागतो. अर्थात लोकशाहीच्या मूळ प्रेरणेचा विचार केल्याशिवाय लोकशाहीविषयीच्या कोणत्याही प्रश्नांचा विचार करणे शक्य होत नाही. आणि लोकशाहीची मूळ प्रेरणा कोणती हे प्रथम लक्षात आले तर संसदीय पद्धतीविषयी आज निर्माण झालेल्या प्रश्नांचा उलगडाही होईल.

समाजव्यवस्थेत माणसाचे मानवीय स्वरूप प्रगट होण्याची गरज असते. कारण ही गरज भागवली गेली नाही तर समाजव्यवस्था भक्कम अशा पायावर स्थिर राहू शकत नाही. याला संधी प्राप्त करून देण्याची जबाबदारी लोकशाहीवर येऊन पडते. म्हणून अशी संधी प्राप्त करून देण्याची परिस्थिती निर्माण करण्यासाठी व तशा व्यवस्थेची रचना करण्यासाठी लोकशाहीचे प्रयोजन आहे. अर्थात लोकशाहीची मूळ प्रेरणा समाजात स्वातंत्र्याचे मूल्य टिकवून या मूल्याचे परिणाम प्रगट व्हावेत अशी स्थिती निर्माण करण्याची आहे. यासाठी मानवी संबंधात हार्दिकता यावी लागते. म्हणून संबंधातला औपचारिकपणा नाहीसा करून हार्दिकता प्रस्थापित करणे हे एक अतिशय अगत्यपूर्वक करण्याचे काम होऊन बसते. यासाठी माणसांच्या हृदयात प्रवेश व्हावा लागतो. हृदयें एक दुसऱ्याशी जुळावी लागतात. तेव्हा संबंधात सहृदयता आणणे लोकशाहीच्या प्रेरणेचे अनिवार्य असे कार्य आहे. म्हणजे औपचारिकता आणि सहृदयता यात फरक करून सहृदयतेला संधी उपलब्ध करून देऊन औपचारिकतेची संधी कमी करणे लोकशाहीच्या प्रेरणेचा मूळ स्वभाव आहे. पण हा स्वभाव संसदीय पद्धतीच्या संस्कारांनी नाहीसा होत असल्यामुळे लोकशाहीची शक्ती क्षीण होत आहे.

(५) लोकशाहीचा स्वभाव आणि संसदीय पद्धतीचा संस्कार या दोघांचा मेळ बसणे कधीच शक्य होणार नाही. कारण, स्वभाव प्रगट व्हावा लागतो. व संस्कार हा जडवावा (जडावा) लागतो; म्हणून स्वभाव प्रगट होण्याची एक प्रक्रिया असून संस्कार जडण्या जडविण्याची दुसरी प्रक्रिया आहे. दुसऱ्या प्रक्रियेला वेग दिल्यामुळे पहिली प्रक्रिया सुरू झालेली नाही. तेव्हा प्रश्न पहिल्या प्रक्रियेला सुरू करण्याचा आहे. ती सुरू केली जात नाही म्हणून लोकशाही संसदीय संस्कारांतून निर्माण झालेल्या प्रश्नांच्या जाळ्यात सापडली आहे. वस्तुतः लोकशाहीचा स्वभाव प्रगट होण्याची प्रक्रिया ही मानवी संबंधावर

अवलंबून आहे. म्हणजे मानवी संबंध ज्याप्रकारेचे असतील त्यानुसार प्रक्रियेची सुरुवात होईल. संबंधात सहृदयता असली तर लोकशाहीचा स्वभाव प्रगटतो. पण संबंधित औपचारिकता असली तर संसदीय संस्कार जडविले जात आहेत असेच मानावे लागते.

मानवी संबंध कशातून निर्माण व्हावेत. म्हणजे संबंधाचा आधार काय असावा, हेच आधी ठरविले पाहिजे. मानवी संबंधांचा आधार कायदा ठरला तर संबंध औपचारिकतेचे बनतील. पण या ऐवजी संबंधांचा आधार विश्वास बनला तर संबंधात सहृदयता येईल. तेव्हा विश्वास आणि कायदा यापैकी कोणती गोष्ट समाजाच्या स्थैर्याची मानायची, हे ठरविता आले तर पुढचे सर्व सोपे होईल. कायद्याने निर्माण झालेले संबंध हे संसदीय पद्धतीतल्या संस्कारांचे आहेत. विश्वासातून निर्माण होणारे संबंध हे लोकशाहीच्या स्वभावाचे आहेत. म्हणून विश्वास आणि कायदा या दोहोंच्या स्वतंत्र मर्यादा आहेत. म्हणून या दोघांना कोणत्याच एका मर्यादेत एकत्र वावरता येणे शक्य नाही. हे जाणून घेणे जरूरीचे झाले आहे. कारण दोघांना एकत्र ठेवण्याची समन्वयाची भूमिका ही अतिशय भ्रामक आहे. तेव्हा, कायदा आणि विश्वास या दोहोंच्या एकत्र परिपोषातून निर्माण होणारे परिणाम हे अनिष्टच असतील. कारण हे अनिष्ट परिणाम लोकशाहीला छेदणारे असतील. म्हणून कायदा आणि विश्वास यांचा समन्वय करण्याचा लोकशाही मधला प्रयोग निव्वळ फसला असून तो पुन्हा करण्यासारखा नक्कीच नाही, हे पटवून घेतले पाहिजे. कायदा हा नेहमी विश्वासाच्या अभावातून आकारतो. आणि कायद्याने संबंध निर्माण होत नाहीत तर काही उपचार निर्माण होतात. आणि लोकशाहीला मानवी संबंध निर्माण करावयाचे असल्यामुळे उपचार निर्माण करावयाचे नाहीत. संसदीय पद्धती कायद्याचा आधार घेऊन अस्तित्वात येत असल्यामुळे तिला उपचाराशिवाय दुसरे काहीच निर्माण करता येत नाही. उपचारात सहृदयता येऊ शकत नाही. मग संबंध निर्माण तरी कसे होतील ? पण याकडे दुर्लक्ष करून लोकशाहीला संसदीय पद्धतीत गुरफट-विण्यात आले आहे. आणि यामुळे संसदीय पद्धती लोकशाहीचे अवमूल्यन करू लागली आहे. संसदीय पद्धतीतली औपचारिकता ही एक लोकशाहीची अचेतन अवस्था आहे. म्हणून ती राजकीय सत्तेच्या केंद्रिकरणांतून प्रभावी बनण्याचा प्रयत्न करू लागते. शेवटी पर्यायाने संसदीय पद्धतीचे सर्व उपचार राजकीय सत्तेच्या पायावर उभारले जातात. तेव्हा राजकीय सत्ता हीच ज्या पद्धतीचा पाया ठरली आहे, ती पद्धती मानवी संबंध निर्माण करण्यास केव्हाच पात्र

असणार नाही. याचसाठी लोकशाहीला विश्वासाच्या आधारावर उभे राहणे क्रमप्राप्त झाले आहे. यासाठीच राजकीय सत्तेचा पाया खोदून फेकावा लागेल. लोकशाहीचे स्थैर्य हे राजकीय सत्तेच्या सर्वंकषतेमुळे कुठेही टिकू शकलेले नाही, व टिकणारही नाही. म्हणून राजकीय सत्तेला नियंत्रित करण्याचा व तिच्या सर्वंकषतेची धार बोथट करण्याचा उपाय सर्वत्र शोधला जात आहे. तो शोधल्याशिवाय लोकशाहीतून मानवी संबंध निर्माण होण्याची आशाच करता येत नाही. हे अनेकांना आता पुष्कळ प्रमाणात पटू लागले आहे.

(६) संसदीय पद्धतीत राजकीय सत्ता सर्वंकष बनते. कारण ती केंद्रित असते. पण ती विकेंद्रित केली तर तिचा सर्वंकषपणा नाहीसा होईल. असे काहींना आजवर वाटत आले. पण राजकीय सत्तेच्या विकेंद्रिकरणामुळे सत्तेचे मूळ चरित्र व स्वभाव बदलत नाही. म्हणून राजकीय सत्ता खालीवर कुठेही असली तरी तिचे दुष्परिणाम कुठेही सारख्याच प्रमाणात प्रगट होतील. म्हणून राजकीय विकेंद्रिकरणाचा लोकशाहीच्या दृष्टीने पोषक असा परिणाम निघू शकणार नाही. कारण विकेंद्रिकरणाने राजकीय सत्तेचे अवमूल्यन होत नाही, तर ती तिच्या स्वभावासह एका ठिकाणाहून अनेक ठिकाणी जाते. (उलट यामुळे दुष्परिणाम व्यापणारे क्षेत्र वाढतेच) अर्थात राजकीय सत्तेचे स्थलांतर झाल्यामुळे परिणामात फरक पडत नाही. म्हणून राजकीय सत्तेचे अवमूल्यन करणेच आवश्यक होऊन बसले आहे. पण हे अवमूल्यन होईल कसे ? हा प्रश्न मानवी आकांक्षेचा आहे. कारण मानवी आकांक्षेतच राजकीय सत्तेच्या मूल्याचे पोषण झाले आहे. स्वामित्वाच्या भावनेत या मूल्याचे बीज पडलेले आहे. ही भावना कशामुळेही माणसाला होत असली तरी ती राजकीय सत्तेचे मूल्य जतन करणारी ठरली आहे. या वास्तविकतेला कोणत्याच कारणामुळे नाकारता येत नाही. म्हणून राजकीय सत्तेचे अवमूल्यन करायचे तर मानवी आकांक्षेतून स्वामित्वाचे तत्त्व हटविता येईल, अशा उपायांचीच प्रथम गरज भासते. अर्थात राजकीय सत्तेला जन्म देणाऱ्या स्वामित्वाचे बीज मानवी आकांक्षेतून हटविणे संसदीय पद्धतीमुळे शक्य होणार नाही. कारण ही पद्धती वस्तुतः या आकांक्षेला फुलविणारी आहे. म्हणूनच सत्तेच्या अवमूल्यनाचा उपाय शोधणे संसदीय पद्धतीमुळे शक्य होणार नाही. तेव्हा, राजकीय सत्ता आणि संसदीय पद्धती एक दुसरीला पोषक असल्यामुळे या दोघींना पोषण देणारे स्वामित्वाचे तत्त्व मानवी आकांक्षेतून कायमचे जावे लागेल. हे शक्य असले तर लोकशाहीला भवितव्य राहील. हे शक्य नसले तर मात्र लोकशाहीला भवितव्य नसेलच.

(७) लोकशाही ज्या प्रश्नांच्या जाळयात अडकली आहे ते जाळे मानवी आकांक्षेतून निपजलेले आहे. हे माणसाला अजूनही जाणता आलेले नाही. कारण प्रश्न आणि माणूस या दोहोंच्या मध्ये संसदीय पद्धतीचा पोलादी पडदा पडलेला आहे. तो हटविल्याशिवाय माणसाच्या आकांक्षेतून निर्माण झालेले प्रश्न माणसाला सोडवायचे आहेत, हे माणसाला कळणार नाही. लोकशाहीची जबाबदारी माणसाने घेतलेली नसल्यामुळे संसदीय पद्धतीच्या उपचारावरच अवलंबून राहावे लागते. तेव्हा प्रश्न आणि माणूस समोरासमोर येण्यासाठी संसदीय पद्धतीचा आजचा भक्कम पोलादी पडदा हटविलाच पाहिजे. तो हटविल्याशिवाय मानवी आकांक्षेचे शुद्धीकरण होणार नाही. स्वामित्वाचे तत्त्व मानवी आकांक्षेतून कायमचे जाण्यासाठी आकांक्षेचे शुद्धिकरण करावे लागणार आहे. कारण जाणिवेच्या पातळीवर जेव्हा आकांक्षा येते तेव्हाच ती शुद्ध होईल अशी आशा करता येऊ शकते. संसदीय पद्धतीने माणसाच्या आकांक्षेला जाणिवेच्या पातळीवर येण्यास मज्जाव केला आहे. तिचे मार्ग अवरुद्ध करून ठेवले आहेत. अर्थात राजकीय सत्ता हाच संसदीय पद्धतीचा पाया असल्यामुळे हे असे घडते. या पद्धतीने लोकशाहीला देखील राजकीय सत्तेच्याच पायावर उभे राहण्यास भाग पाडले आहे. म्हणून हा पाया कसा बदलायचा हा एक मोठाच प्रश्न होऊन बसला आहे. पण हा नुसता प्रश्नच नसून तो एक बिनतोड असा पेचप्रसंगही आहे. कारण, पाया बदलला तर त्यावर उभी असलेली लोकशाहीच कोलमडेल की काय अशी भीती निर्माण झाली आहे. अर्थात पाया बदलण्याचा प्रश्न अतिशय महत्त्वाचा होऊन बसला आहे. आणि हा एकच प्रश्न सोडविता आला तरी लोकशाहीचा बचाव करता येईल, याची खात्रीही वाटू लागली आहे. पण हे व्हावे कसे ?

(८) वस्तुतः लोकशाही राजकीय सत्तेच्या पायावर उभी असल्यामुळे असुरक्षित झालेली आहे. पण संसदीय पद्धतीने लोकशाहीवर टाकलेले हे जाळे असल्यामुळे हा पाया बदलण्याचा बेत ठरवताना जवळ पुरेसे कौशल्यही असावे लागेल. अर्थात या बाबतीतली कुशलता सिद्ध व्हावी याची निकड जरी आज वाटते तरी ते कसे संभव होईल हा प्रश्न तर आहेच. पण गतिमान माणसाची चैतन्यशक्ति अशा प्रश्नांवर मात करून पुढे जाऊ शकते. ती इतिहासात तरी तशी गेलेली आहे. याची ज्यांना खात्री पटलेली आहे ते अजून तरी निराश झालेले दिसत नाहीत. अर्थात ते कोणत्या आधारामुळे आशावादी आहेत हे लक्षात आणले पाहिजे. लोकशाहीला सुरक्षित करण्यासाठी राजकीय सत्तेचा पाया बदलला पाहिजे. हे जसे खरे आहे तसेच या पायावरच आज

लोकशाही उभी झालेली आहे हेही तेवढेच खरे आहे. म्हणून पाया काढून घेतल्यावर लोकशाहीच कोसळण्याची भीतीही आहेच. म्हणजे पाया काढून घेतल्यानेही लोकशाही असुरक्षित होण्याची शक्यता आहे. हा पेच-प्रसंग तसा साधासुधा नाही. कारण राजकीय सत्तेचा पाया काढून नवा कोणता पाया भरावयाचा याची स्पष्टता झाल्याशिवाय बदलण्याचा खटाटोप हा फारसा उपयोगी ठरणार नाही. म्हणून नवी पायाभरणी सुरू केली तर जुना पाया काढला जाणे शक्य होईल, हे लक्षात घेतले पाहिजे. तेव्हा पेचप्रसंग टाळ-ण्याचा नवा उपाय पाया भरणे हाच आहे. पण हा उपाय करताना देखील अनेक अडचणींचे प्रसंग उभे होतीलच. कारण नवा पाया भरण्याचे कार्य जुन्या पायावरच उभ्या असलेल्या संसदीय पद्धतीला खपणार नाही. म्हणून या पद्ध-तीचा तीव्र विरोध तर होईलच, शिवाय यामुळे जाचही होईल. नव्हे, तो होतोच. अशा वेळी संसदीय राज्यसत्तेशी संघर्ष अटळ होऊन बसतो. हा संघर्ष करण्याचे दोन प्रकार आहेत. एक प्रकार प्रस्थापित सत्तेशी सशस्त्र लढा देणे हा आहे आणि दुसरा प्रस्थापित सत्तेशी सविनय असहयोग करणे, हा आहे. यांतून कोणत्याही पण एकाचीच निवड करावी लागते. अर्थात कोणाची निवड केल्याने लोकशाहीच्या सुरक्षेची हमी देता येईल. याचा विवेक करावा लागेल. जे सशस्त्र उठावाचा मार्ग अनुसरतात त्यांना वाटते की, राजकीय सत्तेचा पाया बदलण्याचा हाच एकमेव मार्ग आहे. या मार्गाने जगात राज्यक्रांत्या झालेल्या आहेत. जुनी जाऊन नवी राज्ये अस्तित्वातही आली आहेत. पण नव्या राज्यांचा पाया हादेखील जुनाच राहिला. म्हणून व्यवस्थेत गुणात्मक बदल झालाच नाही. अर्थात सशस्त्र उठावाने पाया बदलता येत नाही, तर सत्तेवरची माणसेच बदलता येतात, हे सिद्ध झाले आहे. यामुळे व्यवस्था लोकांच्या सोईची झालेली नसून शस्त्रांच्या व ती धारण करणारांच्या सोयीची झालेली आहे. आणि जुने प्रश्न तर कायमच राहिले. व त्यांत नव्या प्रश्नांची अधिक भर पडलेली आहे. लोकशाहीच्या बाबतीत बोलायचे तर सशस्त्र मार्ग हा केव्हाही उपयोगी सिद्ध होऊ शकणार नाही. कारण लोकशाही ज्या प्रश्नांनी घेरली गेली आहे ते प्रश्नच मुळात मानवी आकांक्षेतून निर्माण झालेले आहेत. म्हणून लोक-शाहीच्या राजकीय सत्तेचा पाया बदलायचा तर मानवी आकांक्षाच बदलावी लागेल. तेव्हा, नवी पायाभरणी ही स्वामित्व भावनेच्या शुद्धीकरणाची असल्या-मुळे विशुद्ध आकांक्षा राजकीय सत्तेचे अवमूल्यन करण्याची असेल. म्हणून सविनय असहयोगाचाच मार्ग नव्या पायाभरणीसाठी अनुसरणे अनिवार्य होऊन बसते. राजकीय सत्तेशी (सविनय) असहयोग केल्याने लोकशाहीचा पाया बदलला

तर लोकशाहीतच गुणात्मक बदल होईल. संसदीय पद्धतीला हटविणे हाच तो गुणात्मक बदल होय. यामुळे लोकशाही औपचारिक न राहता हार्दिक बनेल. संसदीय पद्धतीमुळेच ना लोकशाही औपचारिक बनलेली आहे ? तेव्हा आजच्या राजकीय सत्तेशी असहयोग करण्याची रीतही औपचारिकतेची नसावी. म्हणजे ती हार्दिकच असावी. ती रीत कोणती असा प्रश्न निर्माण होणे स्वाभाविक आहे.

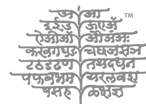
(९) राजकीय सत्तेशी असहयोग करण्याची रीत लोकांच्या आपसांतील असहयोगाची असेल. ही रीत लोकांत असहयोग निर्माण करून सत्तेशी असहयोग करील, तेव्हा संघर्षाला सत्याग्रहाचे रूप येईल. पण हा संघर्ष म्हणजे केवळ सत्तेशी करावयाचा संघर्ष राहणार नसून तो जीवनसंघर्षही ठरणार आहे. कारण जीवनपद्धतीत बदल केल्याशिवाय आपसात सहयोग होऊ शकणार नाही. आणि आपसातल्या सहयोगाशिवाय सत्तेशी असहयोग करण्याची शक्तीच संपादता येणार नाही. म्हणून सहयोगासाठी संबंधात विश्वास दाखल झाला की राजकीय सत्तेचे अवमूल्यन व्हायला सुरवात होईल म्हणजे कायद्याची प्रक्रिया थांबून विश्वासाच्या प्रक्रियेला सुरवात होईल. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रात विश्वासाचे स्थान निर्माण झाले तर राजकीय सत्तेच्या पायावर उभी असलेली संसदीय पद्धती अस्तित्वातच राहणार नाही. कारण तिचे प्रयोजनच संपुष्टात येईल. म्हणजे विश्वासातून संबंधात सहृदयता निर्माण झाल्यावर राजकीय सत्तेचे आसन डळमळीत होईल. एवढेच नव्हे तर या सत्तेला शरणागती पत्करावी लागेल. पण प्रश्न जीवनपद्धती बदलण्याचा आहे आणि संसदीय सत्तेने जीवनपद्धतीवर परिणाम केलेला असल्यामुळे यातून माणसाची अतिशीघ्र सुटका होण्याची शक्यता नसते. कारण राजकीय सत्तेच्या परिणामातून माणूस सत्तेचा गुलाम बनत असतो. आणि स्वाभिमान गमावून बसलेला गुलाम माणूस राजकीय सत्तेच्या पाशवी जाळ्यातून सहसा सुटत नाही, अशावेळी विश्वासाच्या प्रक्रियेला अधिक गती देण्याची गरज असते. यातून माणसाचा आत्मविश्वास निर्माण होत असतो. आत्मविश्वास एकदा निर्माण झाला की राजकीय सत्तेच्या पाशवीपणाला तोंड देणे शक्य होत असते. अर्थात् राजकीय सत्तेशी असहयोग करण्याची रीत ही परस्पर विश्वासाच्या आधारावर आत्मविश्वास निर्माण करण्याची रीत आहे. ही रीत लोकशाहीला संसदीय पद्धतीच्या जाळ्यातून मुक्त करू शकेल. व तिच्या स्वभावाला प्रगट होण्यासाठी संधी उपलब्ध करून देईल.

अनुक्रमणिका

(१०) लोकशाहीचे सामर्थ्य माणसाच्या आकांक्षेवर अवलंबून आहे. म्हणून आकांक्षेची शुद्धता हीच लोकशाहीला सामर्थ्य देऊ शकेल. आकांक्षा अशुद्ध बनली आहे म्हणूनच लोकशाही प्रश्नांच्या जाळ्यात अडकून असमर्थ बनली आहे. ही अशुद्धता संसदीय पद्धतीतल्या औपचारिकपणांचा परिणाम आहे. आणि या परिणामातून बाहेर यायचे तर कायद्यांचा आश्रय सोडून विश्वासाचा आश्रय घ्यावा लागेल. कारण श्वास असला की, माणूस जिवंत राहतो. तसे परस्परात विश्वास असला की समाज जिवंत राहतो. अर्थात माणसासाठी श्वास जसा आवश्यक आहे तसाच समाजासाठी विश्वास आवश्यक आहे. समाजातले संबंध विश्वासाने निर्माण होतात. म्हणजे विश्वासावरच समाजातले संबंध निर्माण झाले पाहिजेत. हीच माणसाची व आजच्या समाजाची गरज आहे. या गरजपूर्तीमुळेच लोकशाही सुरक्षित होईल. व तिचे सामर्थ्य वाढेल.



अनुक्रमणिका





अनुवादक : किशोर मोरेश्वर फडके

मानसोपचाराचे उद्देश

(सुप्रसिद्ध अमेरिकन मानसोपचारतज्ज्ञ डॉ. अल्बर्ट एलिस यांच्या The Goals of Psychotherapy या लेखाचा स्वैर अनुवाद)

माझ्याकडे येणाऱ्या कोणत्याही मनोरुग्णावर मी जेव्हा मानसोपचार करतो तेव्हा माझे मुख्य उद्देश साधे व स्पष्ट असतात. ते उद्देश असे की मानसोपचार करून झाल्यावर रोगी जेव्हा परत जातो तेव्हा तो शक्य तितका कमी चिंताग्रस्त व वैरग्रस्त असावा; आणि त्याने स्वतःची, इतरांची किंवा सभोवतालच्या जगाची निंदा करण्याचे जवळ जवळ अजिबात सोडून द्यावे. शिवाय या इतकीच महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे त्याने स्वतःचे निरीक्षण व परीक्षण करण्याची अशी पद्धत आत्मसात करावी की उरलेल्या आयुष्यात तो चिंता व वैर यांच्या तावडीत क्वचितच सापडेल. याचा अर्थ असा आहे काय की माझ्या मते मनुष्याच्या मनातील चिंता व द्वेष हे विकार नेहमीच आत्मघातकी असतात आणि सभोवतालच्या परिस्थितीशी जो माणूस सुसमायोजित असतो तो या विकारांनी तीव्रपणे व दीर्घकाळ ग्रासला जाण्याची काहीच आवश्यकता नाही ? अगदी बरोबर. माझ्या म्हणण्याचा अर्थ अगदी हाच आहे.

गोंधळ व गैरसमज टाळण्यासाठी प्रथम चिंता व द्वेष या शब्दांचा अर्थ स्पष्ट करणे इष्ट आहे. अनोळखी, बेसूर व निष्ठुर अशा या जगात जीव बचावण्यासाठी माणसाला भीतीची, सावधगिरीची व हुशारीची काही प्रमाणात गरज आहे. जर उपजतच त्याच्याजवळ कृती करण्याच्या अगोदर विचार करण्यास शिकण्याची प्रवृत्ती नसेल तर थोड्याच काळात तो स्वतःवर मरण ओढवून घेईल. भीतीची योग्य व्याख्या केली त्या शब्दाचा अर्थ असा होईल की माणसाने खालील विचार, अभिवृत्ती अथवा स्वगत बोलत असलेली वाक्ये आत्मसात केली आहेत. " मी स्वतःला इजा करून घेतली किंवा स्वतःवर मरण ओढवून घेतले तर ते अहितकारक होईल. म्हणून मी एखादी कृती करताना नीट विचार करावा; इतर लोक माझ्यावर हल्ला करणार आहेत की

अनुक्रमणिका

काय ते नीट पहावे; माझे शिक्षक अथवा वरिष्ठ माझ्यावर नजर ठेवीत असतात तेव्हा सावध रहावे, वगैरे." वेगळ्या शब्दात म्हणजे भीती प्रतिबंधक, संरक्षणात्मक किंवा उपायकारक असते आणि भीतीमध्ये अशी कल्पना अंतर्भूत असते की (१) काही तरी किंवा कोणी तरी माझ्या दृष्टीने धोकादायक आहे आणि (२) म्हणून अशा धोकादायक गोष्टीपासून किंवा व्यक्तीपासून स्वतःचे संरक्षण करण्यासाठी मी काही तरी उपाययोजना करणे इष्ट आहे.

परंतु चिंता ही भीतीहून अगदी वेगळी गोष्ट आहे. म्हणजे असे की चिंतेत नेहमी एक तिसरी कल्पना अंतर्भूत असते. ती अशी की मी मुळात दुर्बळ व नालायक माणूस आहे आणि अशा प्रकारचा मनुष्य त्याच्या समोर ठाकलेल्या कोणत्याही खऱ्या धोक्यांना समाधानकारकपणे तोंड देणे शक्य नाही; म्हणून माझ्यापुढे ठाकलेल्या अपायकारक परिस्थितीला तोंड देण्यास मी असमर्थ आहे. परिणामी स्वतःचा बचाव करण्यासाठी मी काहीच करू शकत नाही आणि माझा विनाश होणे अटळ आहे. वेगळ्या शब्दात म्हणजे, चिंता ही धोका, व त्या धोक्याविरुद्ध उपायकारक कृती, यांच्यामध्ये आणखी एका कल्पनेची भर घालते. आणि ती अनावश्यक, सत्ताशास्त्रीय (व म्हणून सिद्ध न करता येण्यासारखी) कल्पना म्हणजे अडचणीत सापडलेला माणूस हा मूलतः किंवा जन्मतःच त्याच्यासमोरील प्रत्यक्ष अथवा संभाव्य धोक्याला तोंड देण्यास असमर्थ आहे; तो यशस्वीपणे परिस्थितीला तोंड देण्यास कधीही समर्थ होणार नाही; आणि त्याची स्थिती परिणामी निराशजनक आहे; आणि त्याच्या पुढील प्रत्यक्ष धोक्याला (किंवा संभाव्य धोक्याला) त्याला योग्यप्रकारे तोंड देता येत नाही हे सिद्ध करून तो निर्विवादपणे असे सिद्ध करतो की अशा प्रकारच्या भीतिदायक परिस्थितीला तो योग्य प्रकारे कदापिही तोंड देऊ शकणार नाही.

आणखी वेगळ्या प्रकारे सांगायचा प्रयत्न करतो. चिंतेचे निर्मूलन करण्याअगोदर चिंता म्हणजे काय हे आपण समजावून घेणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. चिंता म्हणजे केवळ एखाद्या माणसाने तो ज्या परिस्थितीत आहे त्या परिस्थितीत कोणता खरा धोका आहे हे जोखणे नव्हे, तर त्यामध्ये खालील कल्पनेचाही समावेश होतो : (१) त्या परिस्थितीला तोंड देण्यासाठी त्याच्या जवळ कितपत सामर्थ्य आहे याचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन आणि (२) या धोकादायक परिस्थितीतून बाहेर पडण्यासाठी कोणते मार्ग उत्तम ठरतील या संबंधीचे अंदाज. आणखी पुढे जाऊन असे म्हणता येईल की चिंतेमध्ये

माणसाचे स्वतःबद्दलचे विघातक, नीतिशीलक; व कमालीचे निराशवादी मूल्यमापन, आणि त्याला या किंवा अशासारख्या धोकादायक परिस्थितीला कधीही समर्थपणे तोंड देता येणार नाही, असे स्पष्ट अथवा अध्याहृत अनुमान, यांचाही समावेश होतो. शिवाय चिंतेत अपरिहार्यपणे एक सिद्ध न करता येण्याजोगे अतिसामान्यीकृत विधान नेहमीच अनुस्यूत असते. आणि ते असे की मनुष्याने त्याच्यापुढील धोक्याला अजूनपर्यंत चांगला उपाय शोधून काढलेला नाही म्हणून, आणि पूर्वीही अशाच तऱ्हेच्या संकटांना समाधानकारकपणे तोंड देणे त्याला शक्य झालेले नव्हते म्हणून, तो तसे कधीच करू शकणार नाही. अतएव तो नालायक, क्षुद्र मनुष्य आहे.

भीतीमुळे मनुष्याला परिस्थिती अजमावण्यास व त्यानुसार कृती करण्यास प्रेरणा मिळते तर उलट चिंता ही स्वतःचे मूल्यमापन व कृतीचे प्रतिरोधन करीत असल्यामुळे तिचे पर्यवसान बहुधा नेहमीच अहितकारक परिणामात होते. प्रसंगोचितपणे भयभीत झालेला माणूस अपायकारक परिस्थितीचे निरीक्षण करून तिला प्रत्यक्ष तोंड देण्याचा प्रयत्न करतो किंवा पुढील काळात तिची पुनरावृत्ती होऊ नये म्हणून प्रयत्न करतो. उलट चिंताग्रस्त माणसाला मुख्यतः दिसते ते म्हणजे गृहीत धरलेल्या संकटाला तोंड देण्याबाबतचे स्वतःचे उपायहीन असामर्थ्य ! परिणामी तो संकटाला अयोग्य प्रकारे तोंड देतो, किंवा तोंड देण्याऐवजी परिस्थितीपासून पळून जातो; इतकेच नव्हे तर तो आणखीनच जास्त धोकादायक, अथवा सकृद्दर्शनी धोकादायक वाटणारी परिस्थिती निर्माण करतो. मग तो अतिशय दुर्बळ असल्याबद्दल स्वतःला आणखीनच दोष लावतो आणि शेवट अर्थातच अधिकाधिक चिंताग्रस्त होतो. त्याची आत्मनिंदा त्याच्या कार्यात अडथळा आणते; आणि मग आपण स्वतः धोक्याला तोंड देऊ शकलो नाही असा निष्कर्ष काढण्याऐवजी तो फिरून एकदा असा चुकीचा निष्कर्ष काढतो की तो धोक्याला तोंड देऊ शकणार नाही. म्हणून चिंता निरुपयोगी असते व कृतीला अडथळा निर्माण करते तर या उलट भीती उपयुक्त असू शकते व प्रतिकूल परिस्थितीला योग्य प्रकारे तोंड देण्यास माणसाला समर्थ बनवू शकते.

चिंतेप्रमाणेच वैरभावाची नीट व्याख्या केली असता असे दिसून येईल की त्यातही दोन भाग आहेत : एक शहाणा व दुसरा वेडपट. वैरभावातील समंजस, शहाणा भाग म्हणजे दुराराध्य व्यक्तीबद्दल अथवा अप्रिय परिस्थितीबद्दल वाटते तसली अस्वस्थतेची, असंतोषाची, उपद्रवाची किंवा कटकटीची भावना. समजा तुम्ही अगदी सहलीला निघण्याच्या वेळी पाऊस पडू लागला

अनुक्रमणिका

तर तुम्ही त्रासून स्वतःशीच म्हणाल: "मला ही उपद्रव निर्माण करणारी परिस्थिती (अथवा व्यक्ती) खचितच आवडत नाही; आता ही परिस्थिती (अथवा व्यक्ती) बदलण्यासाठी काय करावे ते पाहू म्हणजे ही परिस्थिती (अथवा व्यक्ती) मला अशी उपद्रव देणार नाही." या वाक्यात भीती या भावनेत अंतर्भूत असलेल्या वाक्यांप्रमाणेच दोन विचार अनुस्यूत आहेत. १) कोणती तरी परिस्थिती अथवा व्यक्ती मला अप्रिय व उपद्रवकारक आहे. २) आणि म्हणून मी ही परिस्थिती अथवा व्यक्ती बदलण्याचा प्रयत्न करावा हे योग्य म्हणजे माझी चीड किमान मर्यादेत राहील.

चिंतेप्रमाणेच वैरभाव हा सुद्धा नावड किंवा क्लेश यांहून आमूलाग्रपणे वेगळा आहे. आणि तो वेगळेपणा म्हणजे त्यामध्ये नेहमी एका तिसऱ्या विचाराचा अंतर्भाव झालेला असतो. तो तिसरा विचार असा 'मला त्रास देणारी ही गोष्ट अथवा व्यक्ती अपकारक आहे व तत्वतः ही गोष्ट तशी नसणे शक्य आहे किंवा ही व्यक्ती आहे त्यापेक्षा वेगळी असणे शक्य आहे म्हणून मी निष्कर्ष काढणे योग्य आहे की ही, गोष्ट आहे अशी असताच कामा नये आणि ही व्यक्ती जशी आहे तशी असताच कामा नये." किंवा हेच वेगळ्या प्रकारे सांगायचे म्हणजे क्रुद्ध माणूस शेखमहमदीपणे व भ्रामकपणे असा निष्कर्ष काढतो: "मला ही गोष्ट अथवा व्यक्ती आवडत नाही म्हणून ती तशी असता कामा नये." क्रोध निर्माण करणारा विचार म्हणजे एक सत्ताशास्त्रीय व सिद्ध न करता येण्याजोगे गृहीत तत्व आहे. कारण जी गोष्ट मला आवडत नाही ती केवळ मला आवडत नाही म्हणून, व तत्वतः ती वेगळी असू शकते म्हणून, ती जशी आहे तशी असू नये असे सिद्ध करण्यास कोणतेच कारण नाही.

चिंतेप्रमाणे क्रोध हा सुद्धा निरुपयोगी आहे कारण पीडलेला किंवा चिडलेला माणूस बहुधा त्याच्या त्रासाचे कारण दूर करण्याचा परिणामकारक प्रयत्न करतो तर क्रुद्ध माणूस किंवा वैरग्रस्त माणूस त्याच्या चिरडीत गुरफटलेला असतो. आणि स्वतःच्या रागाचे कारण शोधून त्यात काही बदल करण्याचा प्रयत्न करण्याऐवजी तो आपला बराच वेळ व शक्ती स्वतःच्या राग उद्दीपित करणाऱ्या व्यक्तीला अथवा घटनेला शिव्याशाप देण्यात खर्च करतो. परिणामी, ज्या लोकांवर रागावलेला असतो त्यांना बहुधा त्याच्या विरुद्ध वागण्यास उत्तेजन देतो व आणखीनच चिरडीला जातो व अखेर स्वतःच निर्माण केलेल्या व चिरस्थायी केलेल्या विद्वेषांच्या दुष्टचक्रात खोलवर गुरफटतो. शिवाय, चिंतेप्रमाणे राग ही सुद्धा एक अप्रिय भावना आहे व ती निर्माण करून तो विनाकारण

स्वतःचा प्रक्षोभ घडवून आणतो. चिंतेमध्ये नाहीत असे काही फायदे क्रोध-भावनेत जरूर आहेत. कारण संतप्त माणूस लोकांचा तिरस्कार करतो, स्वतःला त्यांच्याहून श्रेष्ठ समजतो व स्वतःला काहीसे समाधान मिळवून घेतो. परंतु क्रोधामुळे जे काही खरे फायदे मिळतात, त्यांच्यासाठी जी प्रचंड किंमत द्यावी लागते त्यामानाने ते फायदे फारच गौण असतात. आणि म्हणून चीड किंवा उपद्रव या उलट द्वेष ही एक अशी भावना आहे की जिच्याशी हुशारीने मुकाबला करून तिला जिंकलें पाहिजे.

चिंता व वैरभाव यांच्यात वारंवार (जरी नेहमी नाही तरी !) आणखी एक अशी सत्ताशास्त्रीय कल्पना अनुस्यूत असते की जिच्यामुळे त्यांचे परस्पराशी असे संबंध बांधले जातात की रागीट माणूस चिंताग्रस्त बनण्यास व चिंताग्रस्त माणूस रागीट बनण्यास प्रवृत्त होतो. चिंताग्रस्त माणूस त्याच्या आयुष्यातील धोकादायक परिस्थितीशी योग्यपणे मुकाबला करू शकत नाही म्हणून आपण क्षुद्र आहोत अशी स्वतःची खात्री पटवतो व स्वतःला वारंवार खालील गोष्ट सांगतो. "मी संकटसमयी इतका अगतिक व निराश आहे व म्हणून परिस्थितीने व लोकानी मला मदत करण्याऐवजी मला धमकी द्यावी हे अन्याय्य आहे. ही परिस्थिती व हे लोक आहेत त्यापेक्षा वेगळे असलेच पाहिजेत; कारण त्यांनी तसे वेगळे असणे मला आवश्यक आहे." अशा प्रकारे तो स्वतःला चिंतातूरच नव्हे तर वैरग्रस्तही बनवितो.

त्याचप्रमाणे वैरग्रस्त मनुष्य स्वतःची अशी खात्री पटवून देतो की लोकानी ते आहेत तसे असताच कामा नये; तो वारंवार स्वतःला सांगतो : "माणसे व परिस्थिती जशी आहेत तशी मी सहन करू शकत नाही. त्यानी असे भयंकर असावे याच्याशी मी सामावून घेऊच शकत नाही." अशा प्रकारे तो स्वतःला चिंतातूर व आत्मद्वेषी बनवितो.

शिवाय, स्वतःची निंदा केल्याने व परिणामी चिंताग्रस्त बनल्याने सामान्यतः असा मनुष्य अशा काही गोंधळलेल्या विचारसरणीच्या आधीन जातो की ज्यामुळे तो सहजपणे दुसऱ्यानाही दोष देऊ लागतो; आणि दुसऱ्याना ते वस्तुतः जसे आहेत त्याबद्दल दोष दिल्याने त्याची परिणती स्वतःला दोष देणारे तशाच प्रकारचे अविवेकी विचार निर्माण होण्यात होते. आणि म्हणून चिंता व द्वेष हे बहुतेकदा परस्परांच्या हातात हात घालून जातात. या दोन्ही विघातक भावनांचे सारतत्त्व म्हणजे मनुष्य जेव्हा प्रमादशील मानविक रीतीने

वागतो तेव्हा त्याची निंदा करणे, नीतिमार्तंडपणे व्यक्ती म्हणून त्याच्या लायकीला काळिमा फासणे.

म्हणून माझ्या उपचार-पद्धतीचे उद्देश नेहमी असे असतात की माझ्याकडे येणाऱ्या रोग्यांना कमीत कमी चिंताग्रस्त व वैरग्रस्त राहण्यास मदत करणे; व त्याचप्रमाणे त्यांना निष्काळजी, बेसावध, फाजील धीट किंवा अंध आशावादी आणि उद्वेगशून्य होण्यास मदत न करणे. जरी मनुष्याला पूर्णपणे चिंताविरहित अथवा निर्वैर होणे शक्य नसले– कारण स्वतःच्या व इतरांच्या वर्तनाबद्दल निर्दोषपणे, स्वच्छपणे विचार करणे कठीण जावे अशा स्पष्ट जैविक प्रवृत्ती त्याला उपजतच लाभलेल्या असतात व म्हणून तो चिंता व भीती यांची गल्लत करतो, वैरभाव व क्लेश यांची गल्लत करतो– तरी बऱ्याच कालावधीने व परिश्रमाने तो स्वतःला फक्त मधून मधून व शक्यतो सौम्य प्रमाणात चिंताग्रस्त व वैरग्रस्त होण्यास शिकवू शकतो. या उलट सामान्यतः आपल्या समाजात असे आढळते की माणसे नेहमी स्वतःवर व इतरांवर तीव्रपणे क्रुद्ध होतात.

आजकालचे अनेक मानसोपचारतज्ज्ञ रोग्यांना त्यांच्या चिंता व विद्वेष या भावना व्यक्त करावयास किंवा त्या भावनांचा नाट्यपूर्ण आविष्कार करावयास त्यांना उत्तेजन देतात; परंतु असे करण्यात मला मुख्यतः काहीच रस वाटत नाही. मी त्यांना असे मान्य करावयास लावण्याचा प्रयत्न करतो की ते स्वतःची निंदा करीत आहेत किंवा इतरांचा विद्वेष करीत आहेत. आणि नंतर त्यांना जेवढ्या लवकर शक्य असेल तेवढ्या लवकर त्यांच्या चिंतेच्या व वैरभावाच्या विरुद्ध कृती करावयास, त्यांच्या भावनांत बदल करावयास व त्यांचे निर्मूलन करावयास मी त्यांना मदत करतो. जर या प्रक्रियेत त्यांनी पूर्वी अवरोधित किंवा दमन केलेल्या भावना व्यक्त झाल्या तर ठीक आहे. ते ज्या भावना अथवा विचार व्यक्त करतात त्यांचा मी उपयोग करतो; व त्यांना त्या भावनांवर मात करावयास मदत करतो. परंतु केवळ त्यांच्या भावनांच्या आविष्कारात मला काहीच रस वाटत नाही. इतकेच काय पण माझी तर अशी खात्री झाली आहे की जे मानसोपचारतज्ज्ञ रोग्यांना त्यांच्या भावनांच्या अशा आविष्कारास उत्तेजन देतात ते बहुधा रोग्यांना आपल्या चिंतेशी व वैरभावनेशी समायोजन करण्यास मदत करतात; (म्हणजे असे की अशा भावना ते रोगी आरामदायक समजतात) किंवा त्यांची तीव्रता वाढविण्यास मदत करतात आणि मी हे दोन्ही परिणाम अनिष्ट समजतो.

अनुक्रमणिका

जवळ जवळ सर्व क्रोध व चिंता यांची माणसाच्या आयुष्यातून हकालपट्टी करता येईल. अर्थात याचा अर्थ वस्तुस्थितीवर आधारलेली भीती किंवा क्लेश यांची हकालपट्टी करणे नव्हे. परंतु अकारण वाटणारा द्वेष व आत्मनिंदा या गोष्टींना जरूर फाटा देता येईल; कारण या गोष्टी सामान्य कटकटींहून व जागरूकतेहून नेहमी वेगळ्या असतात व त्यांच्यामुळे आपण कळत अथवा न कळत आपल्या सामान्य क्लेशांत व सावधगिरीत अधिकच भर घालीत असतो. आणि मूर्खपणे घातलेली ही भर वजाही करता येते. परंतु त्यासाठी रोग्याला स्पष्टपणे व वस्तुस्थितीचा आधार घेऊन असे दाखवून द्यावे लागते की तो स्वतःचे आक्रमक वर्तन अजाणतः स्वतःच्या वैफल्यातून कसे निर्माण करतो, व स्वतःच्या सावधगिरीचे रूपांतर भयंकर घबराटीत कसे करतो. माझ्या रोग्यांवर उपचार करताना माझे ध्येय असे असते : रोग्यांना अचूकपणे दाखवून द्यावयाचे की ते त्यांच्या शहाण्या निरीक्षणात व अवयववाक्यात नक्की कोणत्या प्रकारे वेडपट आणि सिद्ध न करता येण्याजोग्या गृहीतकल्पनांची भर घालीत आहेत; आणि या बुद्धिहीन गृहीतकल्पनांना अर्धचंद्र देऊन ते त्याच्या क्रोधाचे रूपांतर परत कटकटीत कसे करू शकतात. तीच गोष्ट चिंतेची. तिचे रूपांतर परत प्रसंगोचित भीतीत करता येते.

याहीपेक्षा विशेषत्वाने सांगावयाचे म्हणजे, मी माझ्या रोग्यांना असे दर्शवून देण्याचा प्रयत्न करतो की स्वतःच्या अनावश्यक चिंता निर्माण करण्यासाठी ते नेमक्या कोणत्या अविवेकी सिद्धांतकल्पनांचा व तर्कशुद्ध अनुमानांचा आश्रय घेत आहेत. काही अविवेकी विचारांशी सहमत होत असल्यामुळेच बहुधा सर्व माणसे त्यांच्या मनात भयंकर घबराट, आत्मनिंदा व स्वतःबद्दल साशंकता निर्माण करतात. त्यापैकी काही मुख्य अविवेकी विचार असे :

१) प्रौढ मनुष्यालाही त्याच्या समाजातील प्रत्येक महत्वाच्या व्यक्तीचे प्रेम व मान्यता मिळविणे हे अत्यंत आवश्यक आहे.

२) आपण स्वतःला 'लायक' समजण्यासाठी आपण स्वतःच्या कार्यक्षेत्रात संपूर्णपणे निष्णात, समर्थ व यशस्वी असणे आवश्यक आहे.

३) माणसाचे दुःख बाह्य कारणांनी निर्माण होते व आपले दुःख किंवा आपली क्षुब्धता यांवर नियंत्रण करण्याचे फारच अल्प सामर्थ्य आपल्याजवळ असते.

४) माणसाची आजची वर्तणूक सर्वतः त्याच्या भूतकाळातील घटनांनी निश्चित होत असते आणि म्हणून एकेकाळी एखाद्या माणसाच्या आयुष्यावर काही गोष्टींचा फार मोठा परिणाम झाला होता म्हणून तो तसाच नेहमी होणे अपरिहार्य आहे.

५) मानवी समस्यांना नेहमी काही तरी एक योग्य, मुद्देसूद, परिपूर्ण उत्तर असते; आणि असे परिपूर्ण उत्तर सापडले नाही तर काही तरी महा-भयंकर अरिष्ट कोसळते.

६) जर एखादी गोष्ट धोकादायक किंवा भीतीदायक असेल, अथवा असण्याची शक्यता असेल तर माणसाने त्याबद्दल अतिशय चिंता केली पाहिजे व ती गोष्ट घडण्याच्या शक्यतेचे चिंतन करीत राहिले पाहिजे.

माणसे त्यांच्या मनातील राग, नीतिशीलन व वैफल्य सहन करण्याचे अल्प सामर्थ्य, यांच्या निर्मितीसाठी खालील मुख्य अविवेकी कल्पनांवर विश्वास ठेवतात असे दिसते.

१) काही माणसे दुष्ट, नीच किंवा पाजी असतात व त्यांच्या पाजीपणा-बद्दल त्यांची कठोरपणे निंदा केली पाहिजे; व त्यांना शासन केले पाहिजे.

२) आपल्या सभोवतालची परिस्थिती जशी आपल्याला हवी असते तशी नसणे म्हणजे काहीतरी महाभयंकर गोष्ट आहे.

३) आयुष्यातील अडचणी व स्वतःवरील जबाबदाऱ्या यांना तोंड देण्याऐवजी त्या टाळणे हे जास्त सोपे आहे.

४) दुसऱ्या लोकांच्यापुढील समस्यांमुळे किंवा त्यांच्या प्रक्षुब्धतेमुळे आपण स्वतः चांगलेच अस्वस्थ होणे आवश्यक आहे.

मी रोग्यांना सतत सांगतो की जाणीवपूर्वक किंवा अजाणपणे ते या मूलतः अविवेकी व सिद्ध न करता येण्याजोग्या गृहीत तत्वावर विश्वास ठेवीत असतात. हीच तत्त्वे त्यांच्या असमाधानकारक वर्तनाला व भावनांना शब्दशः कारणीभूत होतात; व हीच तत्त्वे त्यांची योग्यप्रकारे छाननी न करता ते स्वतःशी सतत घोकत असतात. आणि त्यांना कधी आपल्या मनातील मूलभूत चिंतेवर व विद्वेषावर मात करावयाची असेल तर त्यांच्या मनातील विचारातून व प्रत्यक्ष कृतीतून व्यक्त होणारा वरील तत्त्वावरील विश्वास नेटाने सतत प्रयत्न करून उखडून काढला पाहिजे. आपल्या या आत्मघातकी विचारसरणीला धीटपणे सामोरे जाण्यास, व तिचे परीक्षण करून तिची सत्यासत्यता पारखून घेण्यास मी नेमक्या कोणत्या प्रकारे माझ्या रोग्यांना प्रवृत्त करतो ? हे काम मी अनेक मुख्य प्रकारे करतो; त्यापैकी काही खाली दिले आहेत :

१) जी साधी वाक्ये स्वतःला आळवून सांगितल्यामुळे रोगी त्यांच्या चिंता व द्वेष या भावना निर्माण करीत असतात ती वाक्ये शोधून काढण्यास मी रोग्यांना शब्दशः भाग पाडतो. उदाहरणार्थ, ज्या ज्या वेळी माझा एखादा

रोगी मला सांगतो की "माझ्या बायकोने माझ्यावर एकनिष्ठ नसल्याचा आरोप केला व त्यामुळे मी कमालीचा संतापलो कारण माझ्यावर असा आरोप करणे कमालीचे खोटे व अन्याय्य होते," तेव्हा मी त्याला लगेच थांबवितो व विचारतो : "तिच्या बोलण्यामुळे तू संतापलास याचा अर्थ काय ? तिचे असत्य आरोप तुला काही करू शकतीलच कसे ; म्हणजे तुझ्या म्हणण्याचा अर्थ असाच नाही का की तुझ्या बायकोने तुझ्यावर अन्यायकारकपणे आरोप केला व त्यानंतर तू स्वतःला खालील गोष्टी मूर्खपणे सांगून तुझा संताप निर्माण केलास ?

अ) मला तिचे खोटे आरोप आवडत नाहीत.

ब) मला आवडत नाहीत म्हणून तिने ते आरोप करताच कामा नयेत. म्हणजे तिच्या आरोपांमुळे नव्हे तर तुझ्या या अविवेकी गृहीत तत्त्वामुळेच तू अस्वस्थ झाला नाहीस काय ?"

(२) माझ्या बहुसंख्य रोग्यांना मी सक्रियपणे मार्गदर्शन करतो मी ज्या विवेकनिष्ठ मानसोपचार पद्धतीचा उपयोग करतो तिचे मुख्य तत्त्व असे की रोगी समजून उमजून अथवा नकळत जी काहीं अर्थहीन बडबड स्वतःशी करीत असतात त्यासंबंधी ते केवळ अंतर्दृष्टीच प्राप्त करून घेऊ शकतात असे नव्हे तर त्यांना जे काही भयंकर असे वाटत असेल त्याच्या मुळाशी असलेले विचार ते उखडून काढू शकतात व उलट सयुक्तिकपणे वर्तन करू शकतात. म्हणून विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीचा उपयोग एका रोग्यावर उपचार करण्यासाठी केला जातो तेव्हा, किंवा रोग्यांच्या लहान समूहावर केला जातो तेव्हाही वारंवार गृहपाठ देण्यात येतो. उदाहरणार्थ, ज्या मुलीशी मैत्री करावी असे रोग्याला वाटत असेल तिच्याशी बोलणे, तिची भेट घेणे, किंवा तिच्याशी मैत्री करण्याचा प्रयत्न करणे, नवी नोकरी शोधणे, ज्या नवऱ्या-बरोबर सतत भांडणे होत होती त्या नवऱ्याच्या घरी प्रयोग म्हणून परत राहण्यास जाणे इत्यादी गोष्टींचा 'गृहपाठ' या सदरात अंतर्भाव होतो. मानसोपचारतज्ज्ञ अगदी सक्रियपणे, त्याच्या उपचार पद्धतीचा एक अविभाज्य भाग म्हणून, अशा प्रकारच्या कृती रोग्यांनी कराव्यात यासाठी त्यांचे मन वळविण्याचा प्रयत्न करतो, त्याना उत्तेजन देतो, इतकेच नव्हे तर कधी कधी त्यांच्यावर सक्तीही करतो.

एका तीस वर्षांच्या रोग्याने कधीही मुलीशी मैत्री केली नव्हती. त्याला मी असा गृहपाठ दिला की त्याची इच्छा असली अथवा नसली तरी त्याने

आठवडयातून दोन वेळा मुलींच्या बरोबर फिरावयाला, सिनेमाला जावे व नंतर मला काय झाले ते सांगावे. त्याने मी सांगितलेला गृहपाठ करण्यास सुरवात केली व दोन आठवडयात त्याने स्वतःच्या मनात खोलवर रुजलेली न्यूनतत्वाची भावना झुगारून देण्यास सुरवात केली. अतिशय क्रियाप्रवण व मार्गदर्शक अशा विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीने या रोग्यात थोडया आठवडयात जेवढी सुधारणा करता आली तेवढी सुधारणा करण्यासाठी फ्राईडच्या मनोविश्लेषण पद्धतीला, किंवा त्यावर आधारलेल्या पद्धतीला, कित्येक महिने किंवा कदाचित वर्षे लागली असती.

(३) माझ्या रोग्यांवर उपचार करताना, विशेषतः पहिल्या काही सूत्रांमध्ये, बोलण्याच्या बाबतीत मी चांगलाच सक्रिय असतो केवळ स्वस्थ बसून रोग्याला काय सांगावयाचे आहे ते ऐकण्याऐवजी मी स्वतः खूप बोलतो. अगदी पहिल्या सत्रांत सुद्धा त्यांच्या अविवेकी विचारसरणीचे व वागण्याचे पुरावे दाखवून देण्यास मी कचरत नाही. ज्या अनेक गोष्टी रोगी सांगतो व करतो; त्यांची मी सक्रियपणे फोड करून सांगतो, किंवा त्यांचा अर्थ स्पष्ट करतो; व असे करताना रोग्याचा संभवनीय प्रतिकार आणि त्याची स्वसंरक्षणात्मक प्रतिक्रिया यांची फारशी विवंचना मी करीत नाही. एखाद्या व्यक्तीने दृढपणे जोपासलेल्या अविवेकी व विसंवादी मतांचे खंडन करून त्या व्यक्तीचे मन वळविण्याचा मी सातत्याने प्रयत्न करतो; आणि त्या व्यक्तीच्या विकृती उत्पन्न करणाऱ्या कल्पना व अभिवृत्ती का व कशी उद्भवतात हे प्रथम निदर्शनास आणून दिल्यानंतर त्यांच्यावर मी निःशंकपणे हल्ला चढवितो. मानसोपचार पद्धतीचे जे रूढ मार्ग आहेत त्यांमध्ये विवेकनिष्ठ मानसोपचारतज्ज्ञ स्पष्टपणे शिकविण्याच्या समोरासमोर रुजवात घालण्याच्या, खंडन करण्याच्या या वरील मार्गाची भर घालतो.

(४) माझी मानसोपचारपद्धती ही असामान्यपणे उपदेशात्मक आहे. भावनिक क्षुब्धतेचे सर्वसामान्य प्रकार कोणते, ते सामान्यतः कसे उद्भवतात, ते मनात कसे खोल रुजले जातात व ते उखडून टाकण्यासाठी काय केले पाहिजे ते मी माझ्या रोग्यांना सतत सांगतो. व्यक्तिमत्त्व व मानसोपचार या विषयांवरील मी व इतरांनी लिहिलेले लिखाण मी रोग्यांना गृहपाठ म्हणून वाचावयास देतो; आणि त्यांना वाचलेल्या लिखाणासंबंधी जर काही शंका असतील तर त्यांवर चर्चा करतो. माझे असे ठाम मत आहे की पदार्थविज्ञानाच्या विद्यार्थ्यांना प्रथम ज्याप्रमाणे विश्वातील घटनांचे नियम समजत नाहीत तसेच भावनिक दृष्टया क्षुब्ध झालेल्या माणसांना ते स्वतः का व कसे

क्षुब्ध होतात हे समजत नाही. म्हणून, एखादा मानसशास्त्राचा चांगला प्राध्यापक शिकवितो त्याप्रमाणे, मी माझ्या रोग्यांना कित्येक गोष्टींसंबंधी शक्य तेवढ्या लवकर ज्ञानदान करतो. फरक फक्त इतकाच की माझे हे प्रबोधन सामान्यत: वैयक्तिक असते व त्यात रोग्याच्या आयुष्यातील घटनांचा उपयोग करून घेतला जाईल अशी खास आखणी केलेली असते.

(५) रोग्यांवर उपचार करताना, फ्राईडप्रणीत विश्लेषणात रोगी मानसोपचारतज्ज्ञाशी अबोध भावनिक समर्पणाने जे नाते निर्माण करतो (transference) किंवा उलट मानसोपचारतज्ज्ञ अबोध भावनिक समर्पणाने रोग्याशी जे नाते निर्माण करतो (countertransference), तशा तऱ्हेच्या नात्यांचा मी क्वचितच उपयोग करतो. माझ्या रोग्यांशी– व विशेषत: जे रोगी माझ्याशी फार प्रेमळ किंवा जिव्हाळ्याचे नाते निर्माण करण्यास आसुसलेले असतात, किंवा तशी मागणी करतात त्यांच्याशी– मी बुद्धयाच फार जिव्हाळ्याचे किंवा वैयक्तिक नाते ठेवीत नाही. आणि मी असे का करतो, त्याचे कारण रोग्यांनाही मी चटकन समजावून सांगतो. ते कारण असे : रोग्यांची मुख्य समस्या बहुधा अशी असते की इतरांचे प्रेम आवश्यक आहे असे त्यांना वाटत असते– जरी खरे पाहता इतरांकडून शाबासकी किंवा प्रेम मिळाले नाही तरीसुद्धा या जगात सहज सुखासमाधानाने जीवन जगता येते हे त्यांना शिकविणे. म्हणून मी विशेषत: त्यांच्या मनातील प्रेमाची ही जी रोगट गरज असते तिचे समाधान करण्याचे नाकारतो.

अबोध भावनिक समर्पणाच्या नात्यांना (transference phenomena) माझ्या विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीत फार बेताचे स्थान आहे याला कारण आहे. मी माझ्या रोग्यांना आठवड्यातून एक वेळा अथवा त्याहूनही कमी वेळा भेटतो; त्यांच्याशी प्रत्यक्ष समोरासमोर सरळ बोलतो; ते माझ्याबद्दल जे काही वैयक्तिक प्रश्न विचारतात त्यांना सरळ उत्तरे देतो. आणि अबोध भावनिक समर्पणाची जी चिन्हे उद्‌भवतात ती समर्पक व उपयुक्त वाटत नसतील तर त्यांचा अर्थ उकलून दाखविण्याची उठाठेव मी करीत नाही. शिवाय रोग्यांनी त्यांच्या व माझ्या संबंधीच्या नात्यातील नव्हे तर त्यांच्या जीवनातील महत्त्वाच्या व्यक्तींशी निगडित असलेल्या स्वत:च्या समस्या सोडवाव्यात यावर माझा भर असतो.

त्याचप्रमाणे माझ्या उपचाराच्या पद्धतीत परस्पर संबंधांच्या बाबतीत एक फार महत्त्वाची गोष्ट जरूर अनुस्यूत आहे. ती म्हणजे अशी की रोग्यांच्या जीवनातील इतर महत्त्वाच्या व्यक्ती उभा करतात त्यापेक्षा मी स्वत: रोग्यांपुढे

एक वेगळाच आदर्श उभा करतो. उदाहरणार्थ, जर रोगी माझ्यावर रागावले (व तसे ते बऱ्याच वेळा करतात) तर मी त्यांच्या रागाला क्रोधाने प्रत्युत्तर देत नाही; त्यांनी असे सूचित केले की त्यांना मी आवडत नाही व त्यांचे माझ्यावर प्रेम नाही तर मी असे दाखवीत नाही की ही काही तरी भयंकर घटना आहे व त्यांच्या शाबासकी शिवाय मी यशस्वीपणे जगू शकणार नाही. मानसोपचाराच्या सत्रांतून मी वेगवेगळ्या प्रकारे त्यांना असे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करतो की माणसाला चिंता व वैर या भावनांना जवळ जवळ अर्धचंद्र देऊन शहाणपणाने व समयोचितपणे वर्तन करणे जरूर शक्य आहे. आणि त्यांचा ज्यांच्याशी सामान्यतः संबंध येतो अशी माणसे उभा करीत नाहीत असा आदर्श मी माझ्या स्वतःच्या अधिक विवेकनिष्ठ वर्तनाने उभा करून त्यांना असे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करतो की माझ्याप्रमाणेच त्यांनाही कमी आत्मघातकीपणे वागणे शक्य आहे.

(६) रोग्यांवर उपचार करण्याचा मी पत्करलेला मार्ग परंपरागत अशा केवळ मानसशास्त्रीय मार्गापेक्षा अधिक तात्त्विक स्वरूपाचा (philosophical) आहे. रोग्यांना त्यांच्या विकृत वर्तनाची केवळ मानसशास्त्रीय उपपत्ती समजावून सांगण्याऐवजी मी त्यांना सतत त्यांच्या वर्तनाची तात्त्विक उपपत्ती समजावून सांगतो. म्हणजे असे की मी असा आग्रह धरतो की रोगी काही आत्मघातकी रीतीने वागतात याचे कारण त्यांच्या पूर्वानुभवात किंवा गत आयुष्यात नसते. खरे कारण रोग्यांच्या मनात त्यांच्या पूर्वायुष्याबद्दल जो तात्त्विक दृष्टिकोन व ज्या समजुती जोपासलेल्या आहेत, व आजही घर करून आहेत, त्यात असते.

उदाहरणार्थ, जर माझा एखादा रोगी अगदी पूर्णविकसित मातृभावगंडाने पछाडलेला असेल तर तो त्याच्या आईकडे कसा कामुकतेने पाहत असे, व त्याचे वडील त्याला खच्ची करतील याची त्याला कशी भीती वाटत होती, हेच काही केवळ मी त्याला समग्रपणे सांगत नाही. उलट मी त्याला त्याच्या या मातृभावगंडाच्या तात्त्विक बैठकीवरच लक्ष केंद्रित करण्यास मदत करतो. म्हणजे जर त्याला त्याच्या आईबद्दल लैंगिक आकर्षण वाटले तर तो व्यक्ती म्हणून नालायक आहे, आणि जर त्याच्या वडिलांनी मत्सरीपणे त्याच्या या निषिद्ध-कामाबद्दल नापसंती दाखविली तर ती नापसंती सहन करणे भयंकर कठीण होईल या त्याच्या समजुतीवरच मी लक्ष केंद्रित करतो. नंतर मी रोग्याला त्याच्या मनात क्षुब्धता निर्माण करणारी कोणती तात्त्विक गृहीते आहेत ते स्पष्ट करून सांगतो; ती तात्त्विक गृहीते नेस्तनाबूद करतो; व ती खरी असू

शकत नाहीत हे मी रोग्याला दाखवून देतो. आणि त्याला असेही दाखवून देतो की जोपर्यंत तो अशी भ्रामक गृहीत तत्त्वे उराशी जोपाशीत राहील तो पर्यंत त्याची विकृत वर्तणूक सध्या प्रमाणेच चालू राहील.

शिवाय, मी रोग्याला बहुधा अपरिचित असलेल्या अस्तित्ववादाभिमुख जीवन–तत्त्वज्ञानाची ओळख करून देतो. तो केवळ अस्तित्वात आहे, जिवंत आहे म्हणून, आणि जिवंत माणूस म्हणून स्वत: आनंद उपभोगणे, व स्वत:चे दु:ख नष्ट करणे त्याला शक्य असल्यामुळे, त्याला स्वत:साठी स्वत:चे मूल्य आहे ही गोष्ट तो मान्य करू शकतो, असे मी त्याला शिकवितो. त्याचे स्वत:साठी स्वत:चे अंगभूत मूल्य, समाजाने पुरस्कारलेल्या यश, कर्तृत्व, लोकप्रियता, समाजसेवा, ईश्वरभक्ती इत्यादी निकषावर अवलंबून आहे या कल्पनेवर मी जोमदार हल्ला करतो. आणि उलट मी त्याला असे दाखवून देतो की जर त्याला स्वत:च्या तीव्र भावनिक क्षुब्धतेतून मुक्त होण्याची इच्छा असेल तर तो कार्यक्षम असो वा नसो, कर्तृत्ववान असो वा नसो, अथवा लोकांच्या दृष्टीने त्याला मूल्य असो वा नसो, त्याने स्वत:चा बिनशर्त स्वीकार करणे आवश्यक आहे.

(७) सामान्यत: मनोविश्लेषण पद्धतीने रोग्याना जी एक मर्यादित अंतर्दृष्टी प्राप्त करून देण्यात येते, त्या ऐवजी माझे जे रोगी स्वत:मधील खोलवर रुतलेली विकृती नष्ट करण्यासाठी कसोशीने प्रयत्न करण्यास समर्थ असतात त्यांना मी तीन तऱ्हेच्या अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेण्यास मदत करतो. जेव्हा रोग्याला कळते की त्याच्या सध्याच्या मनविकृत वर्तणुकीला काही पूर्व-घटित कारणे आहेत तेव्हा त्याला पहिली अंतर्दृष्टी प्राप्त झाली असे म्हणता येईल. या तऱ्हेच्या अंतर्दृष्टीवर मनोविश्लेषण पद्धतीने व मानसोपचाराच्या इतर काही पद्धतींनी भर दिलेला आहे. मी रोग्यांना काही प्रमाणात अशा तऱ्हेचे आत्मबोधन किंवा अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेण्यास मदत करतो. परंतु त्याचे सध्याचे सर्व वर्तन त्याच्या पूर्वीच्या अनुभवात खोल रुतलेले आहे किंवा त्याचे वर्तन आज निकृष्ट आहे कारण तो लहाणपणी तसाच वागत होता अशी अंतर्दृष्टी त्याने प्राप्त करून घ्यावी असे तुणतुणे मी विशेष वाजवीत नाही.

वरील तऱ्हेच्या अंतर्दृष्टीपेक्षा मी दुसऱ्या क्रमांकाच्या अंतर्दृष्टीवर जास्त भर देतो. ज्यावेळी रोग्याला समजते की त्याच्या प्रक्षुब्धतेची कारणे आजही त्याला अस्वस्थ करीत आहेत याचे कारण त्याने ज्या अविवेकी कल्पना पूर्वी आत्म-सात केल्या होत्या त्यांवर तो स्वत: आजही विश्वसत आहे व त्या कल्पना

आजही सतत स्वतःशी घोकत आहे त्यावेळी त्याला क्रमांक दोनची अंतर्दृष्टी प्राप्त झाली असे म्हणता येईल. जास्त असंदिग्धपणे बोलायचे म्हणजे जर एखादा रोगी स्वतःच्या आई-वडिलांचा द्वेष करीत असेल तर त्याला मी प्रथम दाखवून देईन की त्याची आई त्याच्या लहानपणी त्याच्या वडिलांकडे जास्त लक्ष देत होती व त्याच्याकडे फारच कमी लक्ष देत होती याबद्दल त्याला वाटणाऱ्या मत्सरात त्याच्या द्वेषाचे मूळ कारण आहे– (किंवा तसे गृहीत धरू) ही कारणमीमांसा त्याला समजली तर त्याला क्रमांक एकची अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेण्यासही मदत होईल.

परंतु त्याच वेळी मी त्या रोग्याला असे दाखवून देईन की त्याच्या लहानपणी सुद्धा त्याच्या प्रक्षुब्धतेचे खरे कारण त्याची आई वडिलांकडे जास्त लक्ष पुरविल्यामुळे त्याच्याकडे दुर्लक्ष करीत होती हे नव्हते. त्याच्या आईने त्याच्याकडे असे दुर्लक्ष करावे ही भयंकर गोष्ट होती, त्याची आई व त्याचे वडील जशी माणसे होती तशी ती असावयास नकोच होती या त्याच्या कल्पनेत त्याच्या क्षुब्धतेचे मूळ कारण होते. अशा तऱ्हेच्या या जीवनमूल्यांशिवाय किंवा जीवनतत्वज्ञानाशिवाय त्याची त्याच्या आई–वडिलांनी कितीही हेळसांड केली असती तरी रोगी मुळी प्रथम अस्वस्थ झालाच नसता. म्हणून, त्याच्या आई–वडिलांनी त्याच्याकडे दुर्लक्ष केले यामुळे नव्हे तर हेळसांड करण्याबद्दल रोग्याची जी कल्पना होती, त्यामुळे तो प्रथम स्वतःच्या आई–वडिलांचा द्वेष करण्यास प्रवृत्त झाला.

जास्त महत्वाची गोष्ट अशी की जर तो रोगी अजूनही स्वतःच्या आई-वडिलांचा द्वेष करीत असेल व त्याच्यामुळे अस्वस्थ राहत असेल तर त्यावरून हे सिद्ध होते की त्याच्या आई-वडिलांनी त्याच्याशी जे वर्तन केले त्यासंबंधी त्याचा जो मूळ दृष्टिकोण होता तो दृष्टिकोण रोगी स्वतःशी अजूनही सतत उगाळीत आहे. म्हणजे असे की तो स्वतःला सतत सांगत आहे की त्याच्या आई-वडिलांनी निष्काळजी असणे, त्याची हेळसांड करणे, हे भयंकर आहे व तसे त्यांनी करताच कामा नये. अशा रोग्याला मी अगदी स्पष्टपणे व नेटकेपणाने असे दाखवून देतो की स्वतःकडे इतरांनी दुर्लक्ष करणे म्हणजे काहीतरी महाभयंकर गोष्ट आहे या पोरकट विचारसरणीवर तो अगदी उत्साहाने व आक्रंदून विश्वास ठेवीत आला असल्यामुळे त्याने स्वतःला सतत अस्वस्थ राहण्यास भाग पाडले आहे; आणि त्याच्या आई-वडिलांनी त्याच्याकडे केलेले दुर्लक्ष नव्हे तर आई-वडिलांनी केलेल्या दुर्लक्षासंबंधी तो अबोधपणे जी वाक्ये घोळवीत आहे ती वाक्ये त्याला आज छळत आहेत. या कामात मी यशस्वी

झालो, तर रोग्याला क्रमांक दोनची अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेण्यास मी मदत केली असे म्हणता येईल.

मानसोपचाराच्या दृष्टीने जास्त महत्वाचा मुद्दा म्हणजे नंतर मी रोग्याला तिसरी अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेण्यास मदत करतो. ही अंतर्दृष्टी म्हणजे रोग्याने कबूल करणे की त्याच्या भावनिक क्षुब्धतेवर मात करण्याचा एकच मार्ग आहे; आणि तो मार्ग म्हणजे स्वतःच्या मतांचे सतत निरीक्षण करणे, त्यांची छाननी करणे, त्यांची सत्यासत्यता पारखून घेणे व स्वतःच्या मनातील अविवेकी गृहीत तत्वे बदलणे आणि हे काम नुसत्या शब्दाने करावयाचे नाही तर उलट विवेकी तत्वे मनात दृढ होण्यासाठी त्यानुसार कृती करणे. म्हणून जो रोगी त्याच्या आई-वडिलांचा द्वेष करीत असेल त्याला मी असे दाखवून देईन की जर त्याला स्वतःच्या मनातील द्वेषभावनेचे (व त्या अनुषंगाने निर्माण होऊ शकतात अशा अनेक शारीरिक-मानसिक रोगलक्षणांचे) निर्मूलन करावयाचे असेल तर त्याने तो लहान असताना त्याच्या आई-वडिलांनी त्याची जी हेळसांड केली तिच्या भयंकरपणाबद्दलच्या स्वतःच्या वेडगळ समजुतींचे सतत निरीक्षण करावे व त्या भोळसट समजुती नाश पावेपर्यंत त्यांच्याशी झगडणे आवश्यक आहे. त्याने ही तिसरी अंतर्दृष्टी प्राप्त करून घेतली नाही तर पहिल्या व दुसऱ्या प्रकारची अंतर्दृष्टी कितीही प्राप्त करून घेतली तरी स्वतःची भावनिक क्षुब्धता निवारण करण्यासाठी त्याला मदत होणे संभवनीय नाही.

माझ्या विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धती वापरण्यात येतात त्यांपैकी या काही प्रमुख पद्धती आहेत. शिवाय, स्वप्न मीमांसा, रोग्याला धीर देणे, त्याच्या भावनांचे प्रतिक्षेपण करणे, इत्यादी मानसोपचाराच्या रूढ पद्धतींचाही कधी कधी मी उपयोग करतो. परंतु इतर बहुतेक सर्व मानसोपचाराच्या पद्धतींमधून त्याचा जेवढा उपयोग करण्यात येतो त्यापेक्षा फारच कमी प्रमाणात मी त्यांचा उपयोग करतो. माझ्या पद्धतीत मुख्य भर सामान्यतः रोग्याला कार्यप्रवण करणाऱ्या, मार्गदर्शक, खंडनात्मक, उपदेशात्मक, व तात्त्विक तंत्रावर आहे, आणि रोग्यांमधील सुधारणा, व अशी सुधारणा घडवून आणण्यासाठी लागणारा वेळ या दोन्ही गोष्टींचा विचार केला तर मी पूर्वी सांकेतिक मनोविश्लेषणपद्धतीचा किंवा त्यावर आधारलेल्या मानसोपचारपद्धतीचा वापर करीत होतो त्यापेक्षा माझ्या या नव्या विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीची फलश्रुती खूपच समाधान-कारक आहे. शिवाय एक विशेष नमूद करण्याजोगी गोष्ट म्हणजे विवेकनिष्ठ मानसोपचार पद्धतीची असाधारण परिणामकारकता हे वैशिष्टच अलीकडच्या इतर कित्येक मानसोपचाराच्या पद्धतीतून (व विशेषतः Eric Berne,

E. Lakin Phillips, John Nathaniel Rosen, Frederick C. Thorne आणि Joseph Wolpe यांनी पुरस्कारलेल्या पद्धतींतून) प्रत्ययास आलेली आहे. या सर्व पद्धतींमधील एक समान घटक म्हणजे रोग्याच्या समस्यांसंबंधी त्याला कृतिप्रवण करण्याचे मार्गदर्शनात्मक तंत्र होय.

माझ्या या मानसोपचार पद्धतीची मुख्य मदार जरी Emile Coue, E. S. Cowles, Viktor Frankl, Hornell Hart, Maxwell Maltz, Norman Vincent Peale इत्यादींनी पुरस्कारल्याप्रमाणे रोग्याच्या केवळ आशावादी जीवन–तत्त्वज्ञानावर भर देण्याऐवजी त्याच्या विघातक विचारसरणीचे मंथन व खंडन करण्यावर आहे. तरी मी मानसोपचाराच्या प्रक्रियेत जे काही करतो त्यात कितीतरी विशिष्ट आशावादी, विधायक गोष्टी ध्वनित असतात. मी स्पष्टपणे रोग्याला असे शिकवतो की तो केवळ जिवंत आहे, आणि त्याच्या आयुष्याला कोणताही खास अर्थ तो निवडू शकतो, म्हणून तो स्वतःचा पूर्ण स्वीकार करू शकतो, व आयुष्यात आनंदी राहू शकतो. मानसिक स्वास्थ्याचे जे कितीतरी आणखी भरीव उद्देश विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीत स्पष्ट अथवा अनुस्यूत आहेत ते असे :

(१) स्वहित : भावनिक दृष्टया निकोप प्रकृतीचा माणूस हा प्रायः स्वतःशी प्रामाणिक असतो; आणि तो दुसऱ्यांसाठी आत्मक्लेशकारकपणे स्वहिताचा त्याग करीत नाही. दुसऱ्यांबद्दल त्याला सहृदयता वाटते; कारण त्याला स्वतःला अनावश्यक दुःखे व बंधने नको असतात. आणि हे उद्दिष्ट साध्य करण्याचा एकच मार्ग म्हणजे ज्या समाजात स्वतःच्या अथवा इतरांच्या हक्कांवर विनाकारण गदा येणार नाही असा समाज निर्माण करण्यास हातभार लावणे.

(२) आत्मनियंत्रण : भावनिक दृष्टया निरोगी माणूस स्वतःच्या आयुष्याची जबाबदारी स्वतःवर घेतो. तो स्वतःचे बहुतेक प्रश्न स्वतंत्रपणे सोडविण्यास समर्थ असतो. आणि जरी त्याला कधी कधी इतरांचे सहकार्य व मदत हवीशी व ग्राह्य वाटली तरी त्याला स्वतःच्या कल्याणाकरता किंवा कार्यक्षमतेकरता लोकांचा आधार अत्यावश्यक वाटत नाही.

(३) सहिष्णुता : इतरांना योग्य अथवा अयोग्य प्रकारे वागण्याचा अधिकार आहे हे तो पूर्णपणे मान्य करतो. आणि जरी काही लोकांचे वर्तन त्याला आवडले नाही, अथवा तिरस्करणीय वाटले, तरी असे वर्तन करणाऱ्या लोकांची माणूस म्हणून निंदा करीत नाही. सर्व माणसे विलक्षण प्रमादशील

अनुक्रमणिका

असतात ही वस्तुस्थिती तो मान्य करतो; आणि लोकांनी परिपूर्ण असले पाहिजे अशी अपेक्षा कधी करीत नाही. म्हणून इतरांच्या हातून अटळ अशा चुका व प्रमाद घडतात तेव्हा तो जरी कधी कधी अशा लोकांच्या वर्तणुकीत सुधारणा व्हावी म्हणून त्यांना वस्तुनिष्ठपणे दंड करतो तरी त्याना शिक्षा करण्यापासून अथवा त्यांचा तिरस्कार करण्यापासून तो स्वतः परावृत्त करतो.

(४) अनिश्चिततेचा स्वीकार : भावनिक दृष्टया परिपक्व असलेला माणूस आपण राहतो या जगातील अशाश्वती व योगायोग या गोष्टींचा संपूर्ण स्वीकार करतो. या जगात पूर्ण शाश्वती कशाचीच नसते व बहुधा कधी असणारही नाही. परंतु भावनिकदृष्टया परिपक्व असलेल्या माणसाला असे समजलेले असते की अशा अनिश्चित व अनियमित जगात राहणे यात महाभयंकर काही नसते; इतकेच नव्हे तर असे आयुष्य विलोभनीय व उत्तेजक असते.

(५) लवचिकपणा : वैचारिक दृष्टया असा माणूस लवचिक असतो आणि नेहमी परिवर्तनास तयार असतो. शिवाय सभोवतालच्या जगातील नानाप्रकारचे वैचित्र्यपूर्ण लोक, कल्पना व वस्तू यांच्याकडे तो पूर्वग्रहाची झापडे न लावलेल्या दृष्टिकोणातून पाहतो.

(६) वैज्ञानिक दृष्टिकोण : त्याचा दृष्टिकोण पुरेसा वस्तुनिष्ठ, बुद्धिनिष्ठ व विज्ञानाधिष्ठित असतो. आणि तर्कशास्त्राचा व वैज्ञानिक पद्धतीचा उपयोग तो केवळ बाह्य घटना व इतर लोक यांच्या संबंधातच करू शकतो असे नाही तर स्वतःच्या जीवनात व स्वतःच्या इतरांबरोबरच्या संबंधातही या तंत्राचा उपयोग तो करू शकतो.

(७) बांधिलकी : तो स्वतः बाहेरील विश्वात– मग ते लोक असोत, वस्तू असोत किंवा तत्त्वे असोत– प्रकर्षाने रममाण होतो. त्याला शक्यतो एकतरी मुख्य सृजनशील अभिरुची असते. त्याचप्रमाणे ज्याच्याबद्दल त्याला कमालीची आत्मीयता वाटते, बांधिलकी वाटते अशा काही मानवी विषयातही तो रममाण होतो.

(८) धडाडी : भावनिक दृष्टया निरोगी मनुष्य धोका पत्करण्यास तयार असतो. याचा अर्थ स्वतःला खरोखरीच आयुष्यात काय करावयाचे आहे हे ठरवून मग त्याप्रमाणे पराभवाचा अथवा अपयशाचा धोका पत्करून सुद्धा तो आपले उद्दिष्ट साध्य करण्याचा प्रयत्न करतो. त्याच्याजवळ साहसप्रियता असते. (म्हणजे अविवेकी धाडस नव्हे). कोणतीही गोष्ट निदान आवडते की नाही

अनुक्रमणिका

हे पाहण्यासाठी तरी त्या गोष्टीचा अनुभव घेण्याची त्याची तयारी असते. आणि नेहमीच्या चाकोरीबद्ध जीवनात काही वैचित्र्य शोधण्यास तो तयार असतो.

(९) आत्मस्वीकार : जिवंत असल्याबद्दल त्याला आनंद वाटतो. आणि तो जिवंत आहे, अस्तित्वात आहे, आणि जिवंत माणूस म्हणून स्वतः सुखी व आनंदी असण्याचे, आनंद व सुख निर्माण करण्याचे व अनावश्यक दुःख नष्ट करण्याचे सामर्थ्य त्याच्यापाशी जरूर आहे म्हणून स्वतःचा स्वीकार करण्यात त्याला आनंद वाटतो. तो स्वतःचे स्वतःसाठी असलेले मूल्य त्याच्या बाह्य जगातील कर्तृत्वावर किंवा इतरांच्या त्याच्या विषयीच्या मतांवर अवलंबून ठेवीत नाही. त्याने मुळी स्वतःचे, स्वतःच्या सर्वस्वाचे अथवा स्वतःच्या अस्तित्वाचे मूल्यमापन न करता स्वतःच्या अस्तित्वाचा स्वीकार करून आयुष्यातील आनंद उपभोगण्याचा प्रयत्न करावा हे जास्त चांगले.

माझ्या रोग्यांना अशी भरीव व विधायक उद्दिष्टे साध्य करून घेण्यास मी मदत करतो. यावरून हे सहज लक्षात येईल की यापैकी कितीतरी उद्दिष्टे Epictetus, Epicurus, Marcus, Aurelivs, Spinoza, Sigmund Freud, Bertrand Russell, B. F. Skinner, Ayn Rand व Nathaniel Branden वगैरे कित्येक प्राचीन व अर्वाचीन बुद्धिवादी तत्त्ववेत्त्यांनी व मानसशास्त्रज्ञांनी मांडलेल्या विचारसरणीशी परस्परव्यापक आहेत. रोग्यांवर उपचार करताना मानसोपचाराची जी उद्दिष्टे माझ्यासमोर असतात ती उद्दिष्टे Andras Angyal, Leif J. Braaten, Kurt Goldstein, Robert Hartman, Abraham Maslow, Rollo May आणि Carl Rogers वगैरे अस्तित्ववादी, मानवतावादी विचारवंतांनी पुरस्कारलेल्या मानसिक स्वास्थ्यासंबंधीच्या उद्दिष्टांशी महत्वपूर्ण मिळती जुळती आहेत.

मानसोपचाराची भरीव व विधायक उद्दिष्टे दोन मुख्य ध्येयातून निपजलेली आहेत : रोग्याच्या चिंतेचे व द्वेषाचे शक्य तितके निर्मूलन करणे. कारण जो पर्यंत एखादा माणूस अकारण चिंताग्रस्त व वैरग्रस्त असेल तोपर्यंत तो स्वहित, आत्मनियंत्रण, सहिष्णुता, अशाश्वतीचा स्वीकार, लवचिकपणा, वैज्ञानिक दृष्टिकोण, बांधिलकी, धडाडी, आत्मस्वीकार किंवा त्याला विधायक मानसिक आरोग्याकडे नेणारी जवळ जवळ इतर कोणतीही गोष्ट प्राप्त करून घेऊ शकणार नाही. याचे साधे कारण असे की तो स्वतःचा वेळ व शक्ती चिंतातुर

व द्वेषमूलक वर्तन करण्यात खर्ची घालेल, व परिणामी स्वतःला दोष देणे व दुसऱ्यांवर संतापणे या व्यतिरिक्त दुसरे काहीच करू शकणार नाही.

दुर्दैवाची गोष्ट अशी की स्वतःच्या मनात स्वतःबद्दल व इतरांबद्दल विघातक दृष्टिकोण तसाच ठेवून कोणत्या तरी "विधायक विचारांनी" मन दुसरीकडे वळवून अंतर्यामीच्या स्वतःबद्दलच्या विघातक मूल्यनावर तात्पुरते आच्छादन घालून स्वतःला "सुखी" करणे अतिशय सोपे आहे. परंतु जर मनुष्य स्वतःचे मन दुसरीकडे वळविण्याचे तंत्र वापरील तर आज ना उद्या त्याची विघातक विचारसरणी डोके वर काढील व त्याचा नाश करील. म्हणून त्याच्या नसविकृतीवर किंवा मनोविकृतीवर कायमचा उपाय म्हणजे त्याने सतत स्वतःच्या आत्मघातकी जीवन तत्वज्ञानाचे, ते नष्ट होईपर्यंत व त्याचा त्याच्या जीवनावरचा मूलभूत परिणाम नाहीसा होईपर्यंत, निरीक्षण करणे, परीक्षण करणे, खंडन करणे व त्यावर हल्ला करणे.

अतएव मानसोपचारतज्ज्ञ या नात्याने माझे उद्दिष्ट हे असे राहते : जोपर्यंत रोग्याच्या मनात विकृतीच्या मुळाशी असलेल्या प्रक्षुब्धतेचे अनिष्ट परिणाम दिसून येतात (म्हणजे ज्यामुळे त्याच्या विघातक भावना व अनुचित वर्तन उद्‌भवते) तोपर्यंत त्याला स्वतःच्या मूलभूत तात्त्विक बैठकीचे निर्भीडपणे परीक्षण करण्यास प्रेरित करणे; अशा तात्त्विक बैठकीबद्दल जाणीव नेणीवपूर्वक चिंतन करावयास लावणे; ती बैठक तर्कदुष्ट आणि असंगत गृहीत तत्त्वांवर आधारलेली आहे हे जाणवून देणे, व ती अगदी पूर्णपणे किंवा जवळ जवळ पूर्णपणे नामशेष होईपर्यंत तिच्यावर सतत शाब्दिक व सक्रिय हल्ला करावयास भाग पाडणे. ही रोग्याचे मन वळविण्याची, व कधी कधी त्याने जाणीव-नेणीवपूर्वक स्वीकारलेल्या जीवन-तत्त्वज्ञानाचे निरीक्षण व परीक्षण करण्यास त्याला भाग पाडण्याची पद्धती म्हणजे विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धतीचा गाभा आहे. चिंता व द्वेष या भावना जवळ जवळ सर्व नसविकृतीच्या व मनोविकृतीच्या लक्षणांचे मुख्य उगमस्थान असतात असे दिसते. आणि अशा या ज्या भावना मनुष्याच्या पुष्कळशा वर्तनाच्या मुळाशी असणाऱ्या भ्रामक व अविवेकी तात्त्विक गृहीत तत्वांमधून जन्माला येतात त्यांना कायमचे निष्प्रभ करण्याचे किंवा त्यांचे निर्मूलन करण्याचे सर्वात मोठे तंत्र म्हणजे विवेकनिष्ठ मानसोपचारपद्धती होय.

◆ ◆ ◆

श्री. ग. वा. तगारे

गागाभट्ट (एक टिपण)

श्रीशिवछत्रपतींच्या राज्यारोहणाच्या महोत्सवात, ज्या पंडिताने पुढाकार घेऊन कलियुगात क्षत्रियांचे अस्तित्व आहे एवढेच नव्हे तर वैदिकपद्धतीने राज्याभिषेक करून घेण्याचा त्याना अधिकार आहे हे छातीठोक सांगून शिवाजी-महाराजांच्या ४४ वे वर्षी होणाऱ्या व्रतबंधापासून राज्याभिषेकापर्यंत सर्व संस्कार स्वतः पुढाकार घेऊन केले त्या क्रांतिकारी धर्मशास्त्रज्ञाविषयी फारशी माहिती या त्रिशतसांवत्सरिक उत्सवानिमित्त निघणाऱ्या नियतकालिकांच्या विशेषांकात आढळली नाही (आली असल्यास माझ्या आढळात आली नाही). उत्सवाचा मुख्य दिवस होऊन गेल्यामुळे, मी या ठिकाणी 'गागाभट्ट–मीमांसक व धर्मशास्त्रज्ञ' एवढ्याच भागावर लहानसे टिपण देत आहे.

गागाभट्टांचे मूळ नाव विश्वेश्वर. 'गागा' हे लाडके नाव त्यांचे वडील दिनकरभट्ट यानी ठेवले. गागाभट्टांचे पणजोबा माधवभट्ट वाराणसीला येऊन स्थायिक झाले व तेथे गागाभट्टांचे आजोबा रामकृष्णभट्ट यांचा जन्म झाला. रामकृष्णभट्टांची कीर्ती फार मोठे मीमांसक म्हणून होती (आहे). त्यानी पार्थसारथिमिश्रांच्या 'शास्त्रदीपिके' वर सर्वप्रथम टीका लिहिली. तिचे नाव 'सिद्धान्त चन्द्रिका'.

> न 'शास्त्रदीपिका'टीका कृता केनापि सूरिणा ।
> तदपूर्वाध्वसञ्चारी नोपहास्यः स्खलन्नपि ।।

असे त्यानी नम्रतेने त्या टीकेच्या प्रास्ताविकात म्हटले असले तरी टीका सखोल, माहितीपूर्ण व सुबोध आहे. ती निर्णयसागरने प्रसिद्ध केली आहे. ही उत्कृष्ट टीका तर्कपादाअखेर आहे. ही टीका रामकृष्णभट्टानी इ. स. १५४३ मध्ये वाराणसीला लिहिली.

रामकृष्ण भट्टांना मुलगे दोन : दिनकरभट्ट व कमलाकरभट्ट. दिनकरभट्ट हे गागाभट्टांचे तीर्थरूप. ते मोठे मीमांसक व धर्मशास्त्रज्ञ होते. पार्थसारथि मिश्रांच्या 'शास्त्रदीपिके' वर त्यांची 'भट्ट–दिनकरी' ही टीका त्यांचा मीमांसाशास्त्रावरील अधिकार दाखविते. धर्मशास्त्रावरील त्यांच्या प्रभुत्वाचा लौकिक महाराष्ट्रापर्यंत पोचला होता.

शिवाजीमहाराजांचे प्रेरणेने त्यानी धर्मशास्त्रावर 'शिव–द्युमणिदीपिका' नामक ग्रंथ लिहिला. तो त्यांचे हातून पूर्ण झाला नाही, तो पुढे त्यांचे चिरंजीव गागाभट्ट यानी पूर्ण केला. पण याचा अर्थ असा की शिवाजी महाराजांचा गागाभट्टांचे वडिलापासून चांगला परिचय होता व गागाभट्टांचे

तीर्थरूप वाराणसीत राहात असल्यामुळे शिवाजी महाराजांचे प्रत्यक्ष आश्रित म्हणता आले नाहीत तरी शिवाजीमहाराजांचे कार्याबद्दल दिनकरभट्टाना आदर होता म्हणूनच त्यानी धर्मशास्त्रावरील एका ग्रंथास शिवाजी महाराजांचे बद्दलच्या भावनांना चिरस्थायित्व देण्यासाठी 'शिव–द्युमणि–दीपिका' हे नाव दिले

गागाभट्टांचा चुलता (दिनकरभट्टांचा धाकटा बंधू) कमलाकर तथा दादूभट्ट. त्यांचा निर्णयसिंधू हा ग्रंथ अद्याप प्रमाण मानला जातो. त्यानी एकूण २२ ग्रंथ लिहिले. तो मीमांसेच्या दोन्ही शाखात (भाट्ट आणि प्राभाकर) तज्ज्ञ मानला जाई. त्याने 'तंत्रवार्तिकावर' 'भावार्थ' ही टीका व 'शास्त्रदीपिके'वर 'आलोक' नामक टीका लिहिली. जैमिनीच्या पूर्वमीमांसा-सूत्रावर त्याची 'शास्त्रमाला' टीका प्रसिद्ध आहे.

धर्मशास्त्रावरील त्याचा सर्वमान्य ग्रंथ 'निर्णयसिंधू' इ. स. १६१२ मध्ये पूर्ण झाला.

सारांश ज्या घराण्यात गागाभट्ट जन्माला आले ते घराणे मीमांसा व धर्मशास्त्र यामध्ये मान्यवर अधिकारी असणाऱ्या व काशीक्षेत्रात ज्यानी आपला लौकिक प्रस्थापित केला अशा पंडितांचे होते. या घराण्याचा व शिवाजीमहाराजांचा गागाभट्टांचे तीर्थरूपांपासून परिचय होता व त्याना शिवाजी महाराजांबद्दल वाटणारा आदर धर्मशास्त्रावर एक त्यांचे नावे ग्रंथशीर्षक देऊन व्यक्त केला होता.

गागाभट्टांचे कार्य : ग्रंथसंपत्ती

गागाभट्टानी मीमांसासूत्रावर भाट्टचिन्तामणी म्हणून स्वतंत्र रचना केली असून तिचा 'तर्कपाद' प्रसिद्ध झाला आहे (चौखंबा-वाराणसी). मीमांसा-शास्त्रावरील हा एक चांगला ग्रंथ असून त्याने कुमारिलभट्टांची मतप्रणाली स्वीकारली आहे व न्याय आणि व्याकरण या शास्त्रावरही चर्चा यात केली आहे. हा ग्रंथ नवीन अभ्यासकासाठी (शिशुप्रतिविबोधनार्थ) रचला असून यात पुढील विषयावर चर्चा आहे :

ज्ञानप्रामाण्य, ईश्वरवाद, शक्तिवाद, सृष्टिप्रलय, अनुमान, अर्थापत्ति, अभाव, शब्द, धात्वर्थ, आख्यात, लकारार्थ, कारक, समास इ. या ग्रंथावरून गागाभट्टांचा न्याय, व्याकरण व मीमांसा या शास्त्रावर मोठा अधिकार होता असे दिसते. या ग्रंथात त्यानी आपल्या तीर्थरूपांची मते दिली आहेतच पण त्याबरोबर मुरारिमिश्र, उदयनाचार्य, गंगेश, शिरोमणी (रघुनाथ), पक्षधर मिश्र इ. पूर्वसूरींची मते उल्लेखली आहेत.

यातील त्यांची काही मते त्या काळाचे दृष्टीने पुढारलेली दिसतात. उदाहरणार्थ–

(१) न्याय–वैशेषिकांनी जगाची उत्पत्ती व लय याविषयी जो अनुक्रम सांगितला आहे तो सर्वसाधारणणे गागाभट्टाना मान्य असला तरी ईश्वरी-इच्छेने हे घडते हे त्याना अमान्य आहे. मीमांसाशास्त्र नीरीश्वरवादी आहे. परमाणूंच्या या जगदुत्पत्ती व लय या क्रिया 'धर्म' व 'अधर्म' यांच्या आधारे उलगडता येतात.

(२) 'महाप्रलय' कल्पनेवर त्यांचा विश्वास नाही.

(३) नैयायिकांच्या 'योगजधर्मप्रत्यासत्ती' वर गागाभट्टांचा विश्वास नाही.

विश्वास ठेवा अगर ठेवू नका पण कुमारिलभट्ट या मीमांसकांच्या श्रेष्ठ आचार्याचा 'श्लोकवार्तिक' ग्रंथ अपूर्ण होता तो पूर्ण करण्याची आज्ञा शिवाजीमहाराजानी गागाभट्टास दिली व ती गागाभट्टानी 'शिवार्कोदय' (शिवाजीरूपी सूर्याचा उदय) हा ग्रंथ लिहून पार पाडली असे गागाभट्टानी स्वतःच म्हटले आहे :

प्रारम्भि यत्न इह यः खलु कारिकाभि
रद्धा प्रति प्रतिभधाम विदूषणाय।
दुःखं सतां तदसमाप्तिकृतं शिवेन
छत्राधिपेन सुविचिन्त्य समापितः सः॥
यत्तर्कपादे बहुनाग्रहेण
श्लोकैः कृतं वार्तिकमार्यवर्यैः।* (* आर्यवर्य–कुमारिलभट्ट)
गागाभिधेनायमपूरि शेष
स्तदाज्ञया छत्रपतेः शिवस्य॥

त्या काळात शिवाजी महाराजांचा वैदिकपद्धतीने राज्याभिषेक ही राजकीय, सामाजिक व धार्मिकदृष्टचा क्रांतिकारक पण अत्यावश्यक घटना होती. तिचे योग्य महत्त्व ओळखून संसारातून निवृत्त झाल्यावर गागाभट्टानी हा खटाटोप केला. व शिवाजीमहाराजानी गागाभट्टानीच अभिषेक करावा हा केलेला आग्रह त्यानी मानला (तस्य [शिवाजीमहाराज] अनुरोधादिह वादिवर्णाधिक्ये चतुर्थाश्रमसंगदोषः। – अलवार संग्रह – सं. पोथ्या क्रम ११७)

इतिहासातील पुरुष या नात्याने शिवछत्रपती व गागाभट्ट यांचे संबंध, राज्याभिषेकासाठी गागाभट्टांची निवड करण्याची शिवाजी महाराजांची संभाव्य कारणे वरील उताऱ्यावरून स्पष्ट होतील. या राज्याभिषेकाचे निमित्ताने गागाभट्टाविषयी लिहिणारानी वरील ऐतिहासिक तथ्यांची (facts) दखल घ्यावी एवढीच अपेक्षा.

संदर्भ : 1. Purva Mimaṁsa – In its sources
– Ganganath Jha 1964
2. History of Dharmaśāstra – P. V. Kane
Catalogues of Sanskrit Manuscripts

◆ ◆ ◆

पुस्तक-परामर्श

महाभारताचे मानवतावादी दर्शन*

मद्रास येथील 'संस्कृत ॲकॅडेमी'चे एक आद्य संस्थापक व पुढे आपल्या आयुष्याच्या अखेरीच्या टप्प्यात ॲकॅडेमीच्या अध्यक्षपदी विराजमान असलेले कै. के. बालसुब्रह्मण्य अय्यर यांच्या स्मृतीप्रीत्यर्थ एक निधि उभारून त्या निधी-तर्फे दर वर्षी त्यांची पुण्यतिथि व्याख्यानमालेने साजरी केली जाते. त्यांच्या पहिल्या पुण्यतिथीनिमित्त पहिली व्याख्यानमाला १९७३ साली गुंफली गेली. या पहिल्या व्याख्यानमालेचे व्याख्याते सुप्रसिद्ध वयोवृद्ध कन्नड साहित्यिक श्री. मास्ती वेंकटेश आयंगार हे होते. महाभारत हा बालसुब्रह्मण्य अय्यर यांच्या आवडीच्या व्यासंगाचा विषय होता. श्री. मास्ती हे संस्कृतचे व महा-भारताचे गाढ व्यासंगी आहेत. त्यांनी प्रस्तुत व्याख्यानरूप पुस्तकात आपले महाभारताविषयी जे विचार प्रकट केले आहेत, ते प्रसंगोचित असून त्यांच्या महाभारताच्या मार्मिक अध्ययनाचे निदर्शक आहेत.

श्री. मास्तींनी या छोटया पुस्तकात महाभारतावर आपले विचार प्रकट करताना आपले निरूपण प्रामुख्याने चार भागात मांडले आहे : (१) महाभार-ताची रचना (२) महाभारतातील प्रमुख आख्याने-उपाख्याने (३) महाभारता-तील मध्यवर्ती कथा व प्रमुख पात्रे आणि (४) महाभारताची शिकवण— या चारी भागातील त्यांचे प्रतिपादन वाचीत असताना, एक विशेष गोष्ट उल्लेख-नीय वाटते ती ही की, त्यांनी महाभारतांतील अतिमानवी भागावर भर न देता, त्यातील व्यक्ती, प्रसंग व विषय यांचे मानवी दृष्टीने मूल्यमापन केले आहे. कृष्णाचे दैवतीकरण, द्रौपदीला द्यूतसभेत कृष्णाने वस्त्रे पुरविणे, द्रौपदीची अक्षय अन्नाची स्थाली, अर्जुनाचे स्वर्गगमन व तेथे उर्वशीने त्याला दाखविलेले प्रलोभन इत्यादी गोष्टी या मूळ भारताचा भाग नव्हेतच, त्या पाठीमागून भागवतधर्मीय कृष्णभक्तांनी त्यांत प्रक्षिप्त केल्या आहेत, असे त्यांनी निक्षून सांगितले आहे व त्याकरिता महाभारताच्या (भांडारकर प्राच्यविद्यामंदिराने प्रसिद्ध केलेल्या) चिकित्सित पाठात्मक संशोधित आवृत्तीमधील पाठांचा पुरावा सादर केला आहे. महाभारतातील कथा व त्यातील पात्रे यांचे मानवतावादी

* The Mahābhārata by Masti Venkatesh Iyengar, Sanskrit Academy, Madras (1973) pp. 71 (Price Rs. 3-75)





दृष्टीने मूल्यमापन करताना, ते विचाराने संशोधित आवृत्तीच्याही पुढे गेले आहेत. त्यांनी म्हटले आहे की, सभापर्वात द्यूतप्रसंग दोन दाखविले आहेत. त्यातील पहिल्यात द्रौपदीला द्यूतसभेत ओढून आणून तिचा विटंबना करण्याचा प्रसंग हा कथेचा मूळ भाग नसावाच. तो कृष्णभक्तांनी पाठीमागून घुसडला असावा. खरा द्यूतप्रसंग एकच, आणि तो म्हणजे प्रस्तुत महाभारतातील क्रमाने दुसरा, की ज्यात पण लावून द्रौपदीसहित पांडवांना वनवासात व अज्ञातवासात जायला लावले गेले. भगवद्‌गीता हीदेखील मूळ भारताचा भाग नसावी, ती भागवतधर्मीयांनी त्यात प्रक्षिप्त केली असावी असे त्यांनी म्हटले आहे. कर्णाची कवचकुण्डले, धृतराष्ट्राने केलेले लोखंडाच्या भीमाच्या मूर्तीचे भंजन यासारखे प्रसंग देखील कल्पित असावेत असेही त्यांनी म्हटले आहे.

महाभारतातील व्यक्तिरेखांचा विचार करताना श्री. शास्त्री यांनी ही मानवतावादी दृष्टि काटेकोरपणे बाळगली आहे. महाभारतातील व्यक्तींचे किंवा पात्रांचे गुणदोष दाखवून त्यांचे मानवी दृष्टीने मूल्यमापन केले आहे. ते मूल्यमापन करताना भीष्म, कृष्ण, विदुर, कुन्ती, गान्धारी इत्यादी पात्रे मानवतेचे कसे श्रेष्ठ आदर्श आहेत हे दाखविण्याचा प्रशंसनीय प्रयत्न केला आहे.

आपल्या या मानवतावादी दृष्टिकोणामुळे, महाभारतातील नैतिक शिकवण ही व्यक्तीला व समाजाला कशी नित्य उपयोगी व कल्याणकारक आहे, याचेही शास्त्री यांनी विवेचन केले आहे. महाभारतात विवेचिलेल्या चार पुरुषार्थांपैकी, काम, अर्थ, धर्म, चार आश्रमांपैकी ब्रह्मचारी व गृहस्थ हे व्यक्तीला व समाजाला उपकारक आहेत हे त्यांनी दाखविले आहे. चातुर्वर्ण्य हे जन्माधिष्ठित नसावे, पूर्वी एकच वर्ण असावा, व पुढे गुणकर्मानुसार समाजाच्या गरजेप्रमाणे चार वर्ण बनले असावेत याचे त्यांनी महाभारतातील वचनांच्या आधारे विवेचन केले आहे, व त्याकरिता धर्मव्याधादिकथांचा आधार दिला आहे.

श्री. शास्त्री आज ८३ वर्षांचे आहेत. अशा वृद्धापकाळीहि त्यांचा साहित्यिक पिंड, ऐतिहासिक दृष्टि, त्यांचे मानवतावादित्व व पुरोगामित्व यांची चुणूक या त्यांच्या छोट्या पुस्तकावरून दिसून येते व त्यांच्या तरुणसुलभ वृत्तीचे कौतुक वाटल्याशिवाय रहात नाही.

— वि. म. बेडेकर

अनुक्रमणिका